الأخلاق .. والسياسة

« دراسة فى فلسفة الحكم »

المجلس الأعلى للثقافة

الأخلاق .. والسياسة

(دراسة في فلسفة الحكم)

تأليف

إمام عبد الفتاح إمام



رقم الايداع بدار الكتب المصرية
٢٠٠١/١٣٠٨٣

تصميم الغلاف والتنفيذ والطباعة: Stampa
11 ميدان سفنكس - المهندسين
تليفون: 3448824 - 3034408

« مقدمة »

❞ «إذا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فرد واحد، ما كان من حق البشرية في إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه في إخراس البشرية إذا تهيأت له القوة التي تمكنه من ذلك..!».

جون سيتورات مل «الحرية..» ❝

مقدمة

هذا الكتاب يجيء ليكمل مسيرة طويلة، كان قد بدأها شقيق له منذ نحو تسع سنوات، وأعنى به كتاب «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى»[١]. الذى جعلناه معولاً نهدم به عائلة كريهة غير كريمة هى «عائلة الطغيان» فمثلٌ بذلك بالجانب السلبى فى هذه المسيرة الشاقة. أما كتابنا الحالى «الأخلاق والسياسة: دراسة فى فلسفة الحكم» فهو يعبر عن الجانب الإيجابى الذى نحاول أن نتلمس فيه قواعد البناء السياسى الجيد الذى يتيح خلق «الشخصية الإنسانية المتكاملة للمواطن العربى»: شخصية المتدين الحق لا الزائف ولا المدّعى، صاحب الخلق القويم الذى لا ينافق ولا يكذب[٢]. الذى يحافظ على حقوق الآخرين ويرعى مصالحهم، ولا يكون «أنانياً» ولا «نرجسياً» لاهمّ له فى هذه الدنيا سوى ذاته.

ولعل أول خطوة ينبغى أن نخطوها هى أن نفهم فهماً سليماً ماذا يعنى نظام الحكم؟. وكيف يكون البناء قوياً وراسخاً لا تزعزعه عواصف الفتن، ولا أعاصير

---

(١) ظهرت الطبعة الأولى منه فى سلسلة عالم المعرفة مارس ١٩٩٤ العدد ١٨٣ ثم أعيد طبعه للمرة الثانية فى نفس السلسلة عام ١٩٩٦. وأصدرت الطبعة الثالثة منه مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧. وقام «مجمع البحوث الإسلامية الإيرانى» فى طهران بترجمته إلى اللغة الفارسية، وفق ما ورد فى خطاب المجمع بتاريخ ٢٨ يوليو عام ١٩٩٤ ـ أى بعد صدور الكتاب بأشهر قليلة!.

(٢) اصبح الكذب فى بلادنا ـ للأسف الشديد ـ ظاهرة عامة. وعندما قالت عجوز انجليزية لزوجتى ـ وكنا نسكن بيتها «أننى لا اثق فى العرب أبداً» ـ امتعضت وهى تسألها «ولم؟». وأجابت العجوز «لأنهم يكذبون على الدوام!». وهذه حقيقة مَنْ ينكرها، فهو فى الواقع يكذب على نفسه أو على غيره. ظاهرة الكذب من أعلى مناصب الدولة حتى رجل الشارع: يكذبون على الناس فى أرباح المصانع والشركات التى تخسر، وفى نجاح المشروعات الفاشلة، بل حتى الهزائم البشعة تصبح مجرد نكسة!. عندما سألت نجاراً كان يصنع لى أدوات من الأدوات المكتبية ـ وكان قد اخلف وعده أكثر من مرة ـ «لم تكذب علىّ؟» اجاب فى استهتار بالغ»: ياسلام! الوزراء يكذبون، فلماذا أكون استثناء؟!!». وغير ذلك كثير. وهذه الظواهر اللاأخلاقية ترتد فى النهاية إلى النظام السياسى، فالأخلاق نتيجة مترتبة على السياسة وليس العكس!.

الانقلابات العسكرية. ولا تيارات العصبيات البغيضة. وهذا البناء السياسى الراسخ هو الذى يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه، ويكون فيه السيد «صاحب السلطة»، فلا يُفرض عليه قانون، ولا تشريع لم يشارك فيه، بل يقوم هو نفسه بسن القوانين والنظم، والقواعد، والتشريعات التى يطيعها، ويخضع لها سلوكه، فيكون بذلك حراً حرية حقيقية، لأن الحرية الحقة لا تعنى الانفلات من القوانين، أو الخروج على القواعد والنظم، كما يظن «الفوضويون»، وإنما هى تعنى أن أطيع القانون الذى أضعه بنفسى لنفسى، فلا يمدنى فى هذه الحالة سوى ذاتى، سوى إرادتى الحرة، فالحرية هى ـ كما قال كانط بحق ـ الاستقلال الذاتى للإرادة Autonomy أن أحدد نفسى بنفسى، فالحرية هى التحديد الذاتى Self -Determination أن أحكم نفسى بنفسى.

والخطوة الثانية أن أعرف أن هدف البناء السياسى هو رعاية مصالح الناس، وتمكينهم من تنمية ملكاتهم وقدراتهم بحسب ما تسمح به ظروفهم وطاقاتهم، على نحو طبيعى: لا ضغط فيه، ولا قسر ولا إكراه، بحيث تحل المناقشة والإقناع محل الإرهاب، وتحل صناديق الانتخاب والاقتراع محل استعمال الرصاص، وتحل حقوق التصويت محل الضرب بالسياط.

هدف البناء السياسى تمكين الفرد من البحث عن سعادته، ولا يعنى ذلك أكثرمن أن يمارس حقه فى أن يختار طريقه الذى يسلكه فى الحياة، وأن يكون حراً فى أن يعمل بحسب ما اختار لنفسه وارتضاه، ويسير بحسب رأيه هو من غير أن تكبله قيود تفرضها عليه إرادة غيره من الناس فرضاً تحكمياً، ممن فى أيديهم أن يتحكموا فى الفرص التى تتيح للناس الاشتغال بعمل نافع يحقق لهم سعادتهم التى ينشدونها في هذه الدنيا. فليست مهمة البناء السياسى إعداد المواطن الفاضل الذى يعيش فى «مدينة فاضلة» كما كان يحلم «الفارابى» ـ وأفلاطون من قبله ـ ولا إعداد الناس للآخرة، أو تصديرهم لها، أو إجبارهم على دخول الجنة، فربما كانت تلك

مهمة رجال الدين مع الناس فُرادى لا مجتمعين، لأن كل إنسان مسئول عن نفسه «وكل نفس بما كسبت رهينة». أن البناء السياسى الجيد هو الذى يكفل للمواطنين ممارسة حقوقهم الطبيعية التى خلقها الله فيهم: حق الحياة، والحرية، والتملك، والمساواة، والتفكير بلا عائق، والتعبير عن أفكارهم بشتى الوسائل الممكنة، بحيث لا يجوز على الإطلاق منع الرأى المخالف بالغاً ما بلغ خطؤه فى نظر الآخرين. والمبدأ الأساسى هنا هو ما عبّر عنه جون ستيورات مل «إذا انعقد إجماع البشر على رأى، وخالفه فى هذا الرأى فرد واحد، ما كان حق البشرية فى إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه فى إخراس البشرية، إذا تهيأت له القوة التى تمكنه من ذلك..»(١). والنظام الوحيد - فى رأينا - الذى يكفل ذلك كله هو النظام الديمقراطى الليبرالى (وإضافة صفة الليبرالى هامة حتى نُبعد عنها - أى عن الديمقراطية - اللصوص والأفاقين الذين يسرقون اللفظ ويفرغونه من مضمونه).

والخطوة الثالثة : أن نفرق بين الأخلاق والسياسة، فلكل مجاله، ومعناه، ومغزاه. مجال الأخلاق سلوك الفرد، ومجال السياسة سلوك الجماعة. ومن الأهمية البالغة أن لا نخلط بين هذين المجالين. ولا يعنى ذلك التقليل من أهمية أى منهما، أو إنكار الاتصال والتعاون بينهما. فتقسيم العمل وتنظيمه، وترتيب الوظائف وبيان اختصاصها، وتنسيق الأدوار فى أى ميدان... الخ هو سمة من سمات المدنية الحديثة. فى حين أن الخلط والدمج وعدم التمييز بين الأشياء هو علامة لا تخطىء على التخلف. فقد كان الزارع فى المجتمعات القديمة يصنع بنفسه أدوات حرثه، ويبنى لنفسه سكنه، ثم ظهر الحداد، والنجار، والبناء.. فكان لكل منهم وظيفته الخاصة. وكان الفيلسوف فى الحضارات القديمة: فيلسوفاً، وعالماً فى جميع العلوم، بل طبيباً وصانعاً للدواء أيضاً. وربما فناناً كذلك.. ثم انسلخت هذه الأفرع من

---

(١) جون ستيورات مل «أسس الليبرالية السياسية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام وزميله، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ١٢٦ - ١٢٧ .

المعرفة البشرية عن الفلسفة، وتمايز بعضها من بعض، فلم نعد نسمع عن عالم متخصص فى جميع العلوم، ولا طبيباً فى كل فروع الطب، ولا فناناً يجيد جميع الفنون. . بل سار التخصص إلى أقصى مداه، وأصبح الباحث الجاد هو الذى يفاخر بأن موضوع بحثه يماثل حجم «رأس الدبوس»(١). ومن هنا جاء المثل الإنجليزى الذى يقول: «أن جاك الذى يعرف كل شىء لا يعرف شيئاً قط!».

يسير التطور الثقافى للإنسان من الدمج والتجانس إلى التمايز والتخصص، فقد كانت الأخلاق، مع القانون والدين، مدمجة كلها فى كتلة واحدة تمثلها العادات والتقاليد فى المجتمعات البدائية. ولم يكن للفرد «حقوق» فى هذه المجتمعات، فهو يتحرك فى شبكة من العادات والتقاليد تبلغ بصرامتها وتفصيلاتها حداً يجاوز المعقول: فألف تحريم يحدد سلوكه، وألف إرهاب يشل إرادته: «. . فالتقاليد تتحكم فى كل مظهر من مظاهر حياته. . فتحدد له طريقة الجلوس، والقيام والوقوف، والمشى، والأكل والشرب والنوم. ويوشك الفرد ألا يكون كائناً مستقلاً بذاته فى البيئة الفطرية. .»(٢). ثم حلَّ القانون محل العادات والتقاليد حين حلَّت الدولة محل الأسرة والقبيلة والعشيرة، والمجتمع القروى وكلها أنظمة. وحين حل القانون محل التقاليد ظهرت الكتابة(٣). ويحدث باستمرار انتخاب طبيعى لألوان السلوك التى ثبت صلاحيتها فى خبرة المجتمع.

وأثناء هذا التطور الطويل ظل الخلط بين «الأخلاق والسياسة» قائماً عند كثير من المفكرين السياسيين، وفى كثير من النظم السياسية فى الحضارات القديمة فى الشرق القديم. وعند اليونان، وعند المسلمين، وطوال العصور الوسطى... الخ.

---

(١) نحن كثيراً ما نتحدث عن «عالم النبات» مثلاً، لكن ذلك على سبيل التسهيل، لان البحوث فى مملكة النبات - كغيرها من أفرع العلم الأخرى - أصبحت بالغة الدقة، شديدة التخصص، فهناك رسائل للدكتوراة فى البصل، ودراسات متعمقة فى الذرة، وإدخال الهندسة الوراثية فى هذا الميدان وما أدى إليه من نتائج وتطورات خطيرة، ابلغ دليل على مثل هذا التخصص الدقيق.

(٢) ول ديورانت «قصة الحضارة» المجلد الأول ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٥٤ .

(٣) المرجع السابق نفسه ص ٤٨ وما بعدها.

ولقد كان الاعتقاد القائم هو أن الحاكم ـ الذى هو رأس الدولة ـ هو النموذج والقدوة فإذا كان شخصاً «فاضلاً» استطاع أن يخلق «المواطن الفاضل» الذى تتكون منه «المدينة الفاضلة». ومن هنا انصب الاهتمام فى معظم الفلسفة السياسية القديمة على تربية «الحاكم الصالح» صاحب الخلق القويم القادر على أن يغرس فى الناس القيم ومبادىء الأخلاق. مع أن الأخلاق نتيجة مترتبة على نظام الحكم، لا العكس، فالأخلاق القويمة لا توجد إلا فى الشخصية المتكاملة التى نالت جميع حقوقها السياسية ومارستها على نحو طبيعى. أما الذين يجيدون الطبل والزمر والهتافات المدوية التى تشق عنان السماء لتفتدى الحاكم «بالروح والدم» ثم يفرون بدمائهم فى اللحظة الحاسمة(١)، فلا خلاق لهم!.

ولقد قسَّمنا الكتاب إلى ثمانية أبواب تسبقها مقدمة وتنتهى بخاتمة جعلنا الباب الأول «مناقشات تمهيدية» عرضنا فى الفصل الأول منه «حتمية النظام الديمقراطى» بوصفه أفضل أنظمة الحكم السياسى قاطبة. أما الفصل الثانى فأدرناه حول مجموعة من الأفكار المبدئية عن «الحاكم. . والأخلاق»، ثم عرضنا فى الفصل الثالث لتحديد خصائص كل مجال من مجالى «الأخلاق. . والسياسة». أما الباب الثانى فكان عن طبيعة التطور الثقافى وعرضنا فى الفصل الأول منه لما أسماه الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) بقانون التطور الذى يسير من التجانس إلى التمايز، وعرضنا فى فصول أخرى لنماذج من اندماج الأخلاق، والقانون (السياسة) والدين فى المجتمعات البدائية. أما الباب الثالث فقد خصصناه للخلط بين الأخلاق والسياسة فى حضارات الشرق القديم وسقنا مصر والصين كنماذج لهذه الحضارات. وعرضنا فى الباب الرابع للخلط بين الأخلاق والسياسة فى الفكر اليونانى: عند

(١) حدث ذلك يوم مقتل الرئيس السادات، ويوم الانقلاب ضد عبد الكريم قاسم... الخ قارن فى نفاق الجماهير، فضلاً عن نفاق الفرد، كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ١٦ ـ ١٧ من الطبعة الثالثة ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧، ومقالتنا عن "النفاق الجمعى" فى جريدة القاهرة.

أفلاطون وأرسطو. ووقفنا وقفة طويلة فى الباب الخامس عند «الفكر السياسى عند المسلمين» لأنه يهمنا بصفة خاصة لما فيه من خلط ظاهر بين الأخلاق والسياسة ما زال يتردد صداه عند الكُتّاب المحدثين حتى يومنا الراهن: فعرضنا للفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع، والفارابى ومدينته الفاضلة، والماوردى وأحكامه السلطانية، والطرطوشى» وسراج الملوك «.. لننتهى إلى أن ذلك كان فكراً يعكس عصرهم، لكنه لا يصلح قط لبناء الدولة الحديثة التى ننشدها. ثم عرضنا فى الباب السادس لانفصال الأخلاق والسياسة عند «ماكيافللى»، و«توماس هوبز»، و«جون لوك» ـ وفى الباب السابع عرضنا لنماذج من تجارب الديمقراطية فى الدول المتقدمة بدأنا من البداية من أعرق الدول الديمقراطية: إنجلترا، ثم الولايات المتحدة، وفرنسا وأخيراً الديمقراطية فى اليابان، لكى نبرهن على أن الديمقراطية ليست نظاماً غربياً بقدر ما هى تجربة الإنسان بما هو إنسان. أما الباب الثامن والأخير فقد عرضنا فيه «مناقشات ختامية» ناقشنا فيها وجهة نظر قوية تنسف الديمقراطية الليبرالية من أساسها وتسميها «بالاستبداد المتحضر» كما ناقشنا «الأخلاق والسياسة» فى العلاقات الدولية.

أما بعد: ـ

ففى رحلة طويلة وشاقة كهذه، وفى دراسة موضوع بالغ التعقيد كالعلاقة بين الأخلاق والسياسة ووضعهما فى النظام السياسى ـ لابد أن تقع الكثير من الأخطاء فمن يعمل لابد أن يخطىء. والعصمة لله وحده. ولو أردتُ لكتابى هذا الكمال ما انتهيت منه إلى الأبد، كما قال الحكيم الصينى قديماً. لكنى ما زالت أؤمن إيمان راسخا لا يتزعزع أن تردى الأوضاع العربية يعود بالدرجة الأولى للنظام السياسى وليس إلى الأخلاق كما يظن البعض، ولا إلى الدين كما يتوهم البعض الآخر. والحق أن الأمر يحتاج إلى تضافر جهود المفكرين والمثقفين العرب لدراسة هذا الموضوع الهام دراسة جادة واعية ومتأنية. وفى ظنى أن هذه الأمة لن تنهض إلا إذا نهض فكرها السياسى. والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد

إمام عبد الفتاح إمام

القاهرة فى يوليو ١٩٩٩

"الباب الأول"

« مناقشات تمهيدية »

❞

« إننا لا نناقش موضوعاً هيناً، إننا نناقش: كيف ينبغي أن يعيش الإنسان »..!

أفلاطون: « محاورة الجمهورية ٣٥٢ ❝

تمهيد :-

كان توماس جيفرسون Thomas Jefferson (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦) أول رجل حديث صاغ مبادىء الديمقراطية فى عبارات ذات صبغة إنسانية، واعتبراها: «حقائق واضحة بذاتها وضوحاً يجعلها فى غير حاجة إلى دليل أو برهان: فجميع الناس خُلقوا متساويين، وقد وهبهم الخالق حقوقاً ذاتية كامنة فيهم. ولا يجوز التنازل عنها بأى حال من الأحوال. ومن هذه الحقوق، حق الحياة، وحق الحرية، وحق السعى وراء السعادة..»[١].

وهو يرى أن كل شيء يمكن أن يتغير إلا حقوق الإنسان التى لا يجوز المساس بها، لأنها مقدسة، فهى جزء من جوهره وضعه فيه الخالق، ولا يحق لأحد أن ينتزعها منه، لأنه بذلك يهدم الإنسان، ويدمر ما أبدع الخلاّق العظيم. وقد تكون هذه الحقوق فى بدايتها «مبادىء أخلاقية» لكن لا يجوز استخدامها على هذا النحو الذاتى، فلا يكفى أن نقول أن «الإنسان حر» ونقف عند هذا الحد، وأن نستنتج أن له أن يفعل ما يشاء، فتلك هى الفوضى بعينها. أو أن من حقه أن يحيا كيفما اتفق... الخ بل لابد من «تقنين» هذه الحقوق، أعنى وضعها فى صورة قوانين محددة، فالحرية هى ما تجيزه القوانين كما قال «مونتسكيو» بحق ـ وعندما توضع الحقوق فى صورة قوانين تصبح «موضوعية»، وتنتفى منها الصفة الذاتية فلا يستطيع أحد أن يفسرها على هواه. ومعنى ذلك أنها لابد أن تلتحم فى نسيج اجتماعى عام يُنظم سلوك الجماعة وهو ما نسميه «بالنظام السياسى».

لقد انقبلت «الثورة الفرنسية» العظيمة إلى إرهاب يجزّ رقاب الناس لأن القائمين عليها رفعوا شعارات ومفاهيم أخلاقية: كالحرية، والمساواة، والعدالة، والإخاء... الخ دون تقنين لها فساد «قانون الاشتباه» كما يقول هيجل بحق، وبدأت المقصلة تتعامل مع الذين لم يوافقوا على الإعدام، ثم المعارضة أيا كانت، ثم المشبته فى

(١) جون لوك «الحرية الثقافة» ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية ص ٢٢٧ وما بعدها.

أنهم معارضة، ثم المحتمل أن يكونوا معارضة. . وغرقت فرنسا فى بحر من الدماء... ! والسبب استخدام مفاهيم أخلاقية فى مجال السياسة الذى ينبغى أن تسوده القوانين.

وإذا صحَّ ما قاله «جيفرسوون» من أن مبادىء الديمقراطية حقائق واضحة بذاتها لأنها ترتكز على حقوق الإنسان الأساسية، لكان معنى ذلك أن الديمقراطية كنظام سياسى ضرورة تحتمها ماهية الإنسان وطبيعته. وإذا كان الخلط بين«الأخلاق والسياسة» إبان الثورة الفرنسية هو الذى أحالها إلى إرهاب - فأن ذلك كله يجعل لزاماً علينا - فى بحث عن «فلسفة الحكم» أن ندرس أولاً: لِمَ كانت الديمقراطية حتمية، ثم نحاول ثانياً: أن نحدد العلاقة بين «الحاكم. . والأخلاق»، ثم نميّز ثالثاً: بين مجالى الأخلاق والسياسة. وذلك ما قمنا به فى هذا الباب الأول «مناقشات تمهيدية» على مدى ثلاثة فصول.

فإذا كان الخالق قد أراد للناس أن يكونوا أحراراً أو متساويين، وإذا كانت الحرية والمساواة هما عصب الديمقراطية، فقد عرضنا فى «الفصل الأول» نماذج لثلاثة من الفلاسفة ينظرون إلى الديمقراطية من ثلاث زوايا مختلفة. لكنهما تصب كلها فى بؤرة واحدة هى: حتمية هذا النظام الذى يحقق للإنسان إنسانيته بما يكفله له من حقوق طبيعية تشكل فى النهاية ماهيته.

ثم عرضنا فى الفصل الثانى لأربع عشرة فكرة مبدئية عن «الحاكم. . والأخلاق» حاولنا فيها أن نوضح مدى الخلط بين «الأخلاق والسياسة»، أو «الفضيلة والقانون» فى فكرنا السياسى، وهو خلط ورثناه عن العصور الوسطى، ومن الأهمية القصوى أن نعيد فيه النظر، بل أن نتخلص منه تماماً.

وحاولنا فى الفصل الثالث «الأخلاق والسياسة» أن نحدد أهم سمات هذين المجالين فالأخلاق مطلقة وثابتة وداخلية (أى باطنية)... الخ فى حين أن السياسة - على العكس - نسبية ومتغيرة وخارجية... الخ رغم أن ذلك لا ينفى ما بينهما من اتصال وتعاون.

الفصل الأول

فى حتمية الديمقراطية

"« النظام الديمقراطي هو النظام الأمثل والأفضل الذي تحتمه طبيعة الإنسان لكي تنمو وتزدهر.. ».

« جون ديوي "

أولاً: الديمقراطية .. ونهاية التاريخ :-

فى عام ١٩٨٩ نشر «فوكوياما»[١]، مقالا فى إحدى المجلات الأمريكية[٢]، بعنوان «نهاية التاريخ End of History». ثم طور الفكرة التى عرضها فى هذا المقال فى كتاب ضخم يحمل العنوان نفسه نشره عام ١٩٩٣ ـ ذهب فيه إلى أن إجماعاً ملحوظا قد ظهر فى السنوات القليلة الماضية فى جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم، بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة وآخرها النظام الشيوعى. وأضاف إن هذه الديمقراطية «قد تشكل نقطة النهاية فى النظام الأيدلوجى للإنسان». فتكون بذلك الصورة النهائية لنظام الحكم البشرى. وبالتالى فهى تمثل «نهاية التاريخ». بمعنى أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلاً أعلى لنظام الحكم[٣].

ويعتقد «فوكوياما» أننا فى نهاية القرن العشرين، نشهد سقوط الأنظمة الدكتاتورية : ـ

أ ـ الدكتاتورية السلطوية العسكرية اليمينية من ناحية.

ب ـ والدكتاتورية الشمولية الشيوعية اليسارية من ناحية أخرى.

فهى كلها تفسح الطريق فى جميع الحالات أمام الديمقراطية الليبرالية المستقرة

---

(١) «فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama» مفكر سياسى يابانى الأصل أمريكى الجنسية. وقد شغل مناصب رفيعة فى الإدارة الأمريكية، ويبدو أنه كان يتطلع إلى أن يصبح «كيسنجر آخر فى هذه الإدارة!».

(٢) هى مجلة «ناشونال انترست ...National Interest».

(٣) الواقع أن «نهاية التاريخ» ليست فكرة «فوكوياما» وإنما هى تأويل الفيلسوف الفرنسى الجنسية الروسى الأصل «الكسندر كوجيف A. Kojeve (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) لفلسفة هيجل. وقد هرب كوجيف من روسيا بعد الثورة إلى ألمانيا ثم استقر فى باريس، وراح يلقى محاضراته عن «ظاهريات الروح» لـ «هيجل» ابتداء من عام ١٩٣٣ . وتركزت محاضراته بعد الحرب حول فكرة «نهاية التاريخ» وتفسير جدل السيد والعبد بصفة خاصة، وهذه المحاضرات هى التى ظهرت بعد ذلك بعنوان «مدخل لقراءة هيجل» فى باريس عام ١٩٤٧ . وترجمت إلى الإنجليزية عام ١٩٦٩ .

التى أصبحت المطمح الواضح والوحيد فى مختلف المناطق والثقافات فى كوكبنا هذا.

والمقدمات التى ارتكز عليها «فوكوياما» ليصل منها إلى هذه النتيجة مقدمات هامة، كما أن النتيجة التى انتهى إليها تقدم لنا فكرة هامة أيضاً، فما هى هذه المقدمات، وما هى النتيجة التى نريد نحن أن نستخلصها منها....؟

أولاً: أما المقدمات التى ارتكز عليها «فوكوياما» فهى مستمدة من فكرة أساسية فى فلسفة الفيلسوف الألمانى العظيم هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) يذهب فيها إلى أن الإنسان يشترك مع الحيوان فى حاجات طبيعية كثيرة وأساسية: كالحاجة إلى الطعام، والنوم، والمأوى، والجنس، وقبل ذلك كله حاجته إلى المحافظة على حياته، والإبقاء على وجوده... الخ. وهو إلى هذا الحد جزء من الطبيعة. غير أن الإنسان عند «هيجل» يعود ويختلف عن الحيوان اختلافاً جوهرياً من حيث أنه لا يشتهى أشياء مادية محسوسة فحسب كشريحة لحم، أو كِسرة خبز، أو سُترة تقيه من البرد، أو مأوى يعيش فيه، وإنما هو يشتهى أيضاً أشياء معنوية لا مادية وأولى رغباته الأساسية اللامادية هى أن يعترف الآخرون بآدميته، أنه يريد من الآخرين أن يعترفوا به «كائناً بشرياً» موجوداً له قدره، وكرامته، ذا قيمة. بل أنه كثيراً ما يقبل التضحية بحياته من أجل العمل على صيانة «معناها». أنه على استعداد للمخاطرة بحياته فى صراع من أجل «المنزلة المجردة» - وهو وحده القادر على التغلب على أكثر غرائزه الأساسية حيوانية، وأهمها غريزة حب البقاء فى سبيل مبادىء وأهداف أرقى وأكثر تجريداً. ويذهب «هيجل» إلى أن الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير Recognition - هى محرك التاريخ فهى التى تدفع البشر إلى الدخول فى عراك حتى الموت يسعى فيه كل فرد لنيل اعتراف الآخر بقيمته وجدارته[1]. فإن حدث وأدى الخوف الطبيعى من

(١) الواقع أننا نحاول - بقدر المستطاع - تجنب المصطلحات الهيجلية التى قد تبدو معقدة، عسيرة الفهم، عند مَنْ لم يألف فلسفة هيجل. فالأدق أن نقول أن الإنسان يتميز عن موجودات الطبيعة بما فيها الحيوان - بما يسميه هيجل «بالوعى الذاتى» أى الوعى الذى ينعكس على نفسه ويمكنه من أن يقول «أنا» (وهو ما لا يستطيع الحيوان أن يفعله) - وهو يريد من الآخر أن يعترف له بذلك. لكن الآخر هو نفسه «وعى ذاتى» وبالتالى لديه الرغبة نفسها. وهكذا نجد أن «الفرد يرغب فى رغبة الآخر».

الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والإذعان، نشأت علاقة «السيد والعبد[١]».
فالمخاطرة فى هذه المعركة الدموية منذ فجر التاريخ «ليست مخاطرة بالطعام والمأوى أو الإحساس بالأمن»، بل هى مخاطرة من أجل المنزلة، أو التقدير المحض. وحيث أن الهدف من المعركة لا تحدده اعتبارات بيولوجية، فأنها تنطوى على أول بادرة من بوادر الحرية الإنسانية.

غير أن العلاقة بين «السيد والعبد»، وهى التى اتخذت اشكالاً متنوعة كثيرة فى كافة المجتمعات، فشلت فى نهاية الأمر فى إشباع الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير لدى السادة والعبيد على حد سواء: فالعبد لم يكن معترفاً به بوصفه إنساناً على أى نحو، كما أن الأعتراف الذى يحظى به السيد كان ناقصاً أيضاً[٢]. وهذا الشعور بعدم الرضا من الطرفين يعبر عن «تناقض»، تولدت عنه مراحل جديدة من التاريخ. وفى أى «هيجل» أن «التناقض» المتأصل فى العلاقة بين السيد والعبد، أمكن التغلب عليه فى نهاية المطاف نتيجة لقيام «الثورة الفرنسية» التى جعلت عبيد الماضى سادة أنفسهم، ورسخت مبادىء السيادة الشعبية، وسيادة القانون[٣]، وحلّ محل الاعتراف غير المتكافىء فى العلاقة بين السيد والعبد، اعتراف شامل متبادل، بحيث أضحى كل مواطن على استعداد للأعتراف بكرامة وإنسانية كل مواطن آخر. وأصبحت الدولة بدورها تعترف بهذه الكرامة من خلال كفالة الحقوق. وهكذا يؤكد هيجل أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بهذا الاعتراف الذى يرضى البشر، وهو

---

(١) الأدق أن نقول «جدل السيد والعبد» لأن العلاقة بينهما جدلية كما سيتضح من الهامش التالى.

(٢) الأعتراف ناقص لأن السيد - مع سير الجدل - سوف يتحول إلى «عبد» فى حين أن «العبد» ينقلب إلى سيد. ذلك لأن «السيد» سوف يعتمد اعتماداً تاماً على عمل العبد الذى يزرع ويحصد... الخ ويقوم بجميع الأنشطة الضرورية اللازمة لحياة هذا «السيد»، حتى أنه لم يعد فى مقدوره الاستغناء عن عمله. ومن هنا ينقلب السيد عبداً، والعبد سيداً ولهذا كانت «المكانة» التى حظى بها السيد ناقصة. ولم ينحل «جدل السيد والعبد» ولن يتوقف الصراع إلا بإقرار الثورة الفرنسية لمبادىء العدالة، والأخاء، والمساواة، والحرية لكل مواطن. وهذا هو الأساس الذى سوف تعتمد عليها الديمقراطية فيما بعد.

(٣) ربما له مغزى واضح لا يخفى أن ينص دستور الثورة عام ١٧٩٣ فى المادة ١٨ منه على أن «إنسانية الإنسان غير قابلة للمساس بها، فلا يعترف القانون أبداً بأن يعمل احد خادماً لأخر»!

اعتراف بآدميتهم، وقيمتهم، وقدرهم، وكرامتهم ومنزلتهم... الخ - فالناس لديهم اعتداد بقيمتهم الذاتية. وهو اعتداد يدفعهم إلى المطالبة بحكومة ديمقراطية تعاملهم معاملة الراشدين لا معاملة الأطفال القُصر، وتعترف باستقلالهم أفراداً أحراراً، وقد تغلبت الديمقراطية اللبرالية على الشيوعية فى زمننا هذا بسبب أن الأخيرة لا توفر للناس الإقرار بقدرهم مهما يكن لها من امتيازات مادية[١].

ثانياً: أما النتيجة التى نود أن نستخلصها نحن من هذه المقدمات، فهى إن الديمقراطية تجربة إنسانية جاءت بعد كفاح الإنسان وصراعه من أجل إثبات آدميته وكرامته وقيمته. ومن هنا فأن العقل البشرى يفرضها، والأخلاق تحتمها للمحافظة على إنسانية الإنسان وحريته[٢]. فلا هى «غربية» ولا هى «شرقية» وإنما هى تجربة الإنسان بما هو إنسان. لأن الإنسان فى كل مكان كافح وجاهد ليصل إلى النظام الأمثل. وقد أثبت النظام الديمقراطى قوته وصلابته وجدارته فى نهاية الأمر حتى أننا نستطيع أن نقول بحق أنه «نهاية التاريخ» أعنى نهاية تاريخ الصراع الأيدولوجى والسياسى بصفة عامة. وقد أصبحت جميع دول العالم فى الشرق والغرب على السواء تعترف بأهمية الديمقراطية حتى وأنْ جاء هذا الاعتراف ضمنياً مستتراً وليس علنياً صريحاً. ومن هنا فأنك لن تجد حاكماً واحداً يعترف بأنه يحكم حكماً دكتاتوريا. وإن كان بالفعل كذلك، ويدلك على هذا الاعتراف الضمنى ما تجدهُ فى أنظمة عاتية فى الأستبداد، لكنها «تتمسح» فى الديمقراطية ومجالسها النيابية على نحو ما كنا نجده فى النظام الشمولى السابق فى الاتحاد السوفيتى الذى كان يسمى نفسه بالديمقراطية الشعبية، اعتمادا على أن كلمة Demos اليونانية الأصل كانت تعنى «الشعب» أو عامة الناس - ولهذا كرهها أفلاطون الأرستقراطى - أما الشيوعية،

---

(١) راجع فى ذلك كله كتاب ف. فوكوياما:

- Francis Fukuyama: The End of History and The Last Man "The Free Press, 1993".

وانظر ايضاً: الترجمة العربية بعنوان «نهاية التاريخ، وخاتم البشر» ترجمة حسين احمد امين، مركز الأهرام عام ١٩٩٣ .

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «مسيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية» دار رويل للنشر بالقاهرة عام ١٩٩٩ - ص ٥ .

فقد ذهبت إلى أن المقصود بلفظ عامة الناس هم البرولتياريا Proletariat أى الطبقة العاملة، أو الطبقة الكادحة، ومن هنا فإذا ما حكمت هذه الطبقة وانعقد لها لواء السيادة، فأننا عندئذ نكون قد حققنا الديمقراطية بمعناها الحرفى الدقيق! ومن هذا القياس الهوائى الذى جعل من الحكم الشمولى العاتى الذى سحق الفرد وقضى على حريته ـ نظاماً ديمقراطياً فريداً هو ما أسماه «بالديمقراطية الشعبية» التى طبقتها الأحزاب الشيوعية[1]، بعد الحرب العالمية الثانية فى بلدان أخرى مثل بولونيا، ويوغسلافيا، وألبانيا، ورومانيا، والمجر، وألمانيا الديمقراطية.

ـ ولنأخذ مثلاً آخر ذلك النظام الغريب الذى ابتكره الرئيس السابق أحمد سوكارنو (١٩٠١ ـ ١٩٧٠)، والذى تزعم حركة تحرير بلاده من الاستعمار الهولندى وكان أول رئيس للجمهورية فى إندونيسيا (١٩٤٥ ـ ١٩٦٧) أى أنه ظل اثنين وعشرين عاماً رئيساً للجمهورية إلى أن أطاح به «سوهارتو» عام ١٩٦٦، ليقضى بقية حياته فى المعتقل، ثم يتربع «سوهارتو» على كرسى الحكم ما يقرب من اثنين وثلاثين عاما إلى أن أطاحت به بدوره الحركة الشعبية التى عمت البلاد.

وذلك كله بفضل النظام الاستبدادى الذى أقامه «أحمد سوكارنو» وأطلق عليه اسم «الديمقراطية الموجهة Guided Democracy»، فقد ذهب «سوكارنو» إلى أن ممارسة «الديمقراطية الغربية»، لا تلائم شعوب العالم الثالث، وأنه لابد لقيادة الحركة الوطنية والتقدمية من اعتماد مبدأ التوحيد، والحد من التسيب فى العملية

---

(١) بل إن الأحزاب الشيوعية نفسها طبقت ما يسمى «بالمركزية الديمقراطية Democratic Centralism» وهو مفهوم اشتراكى يحكم البناء التنظيمى بداخلها، وهو يعنى سيطرة القيادة العليا على زمام الأمور من جهة، وعلى حق الأعضاء فى مناقشة القرارات وسياسة الحزب من جهة أخرى. قارن موسوعة السياسة بإشراف الكيالى المجلد السادس ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ص ١٦١ . وأيضاً :

- Wiliam Ash: Morals and Politics: The Ethics of Revolution, Routledge & Kegan Paul, 1997, p. 117.

ويرى وليم آش ان هذا النظام الديمقراطى الأمثل موجه ضد أعداء الطبقة العاملة الذين يريدون إحياء البرجوازية فى التفكير والشعور ! ص ١١٧ .

السياسية الجماهيرية. وهذا يعنى على وجه التحديد تقييد حرية تشكييل الأحزاب، وإصدار الصحف، والمزيد من القيادة المركزية للدولة على الحياة السياسية، ومجالس النواب، وأجهزة الإعلام.

ولقد اتبع نظام سوكارنو «المبتكر» للأسف الشديد العديد من قادة العالم الثالث فعندنا فى مصر - فى العهد الناصرى - ظهر مُنظّرون يتحدثون عما أسموه «بالديمقراطية بالتحسس» - وهى تعنى عندهم أن يتحسس القائد مطالب الجماهير[١] ويصدر قرارا بتنفيذها، كما فعل عبد الناصر فى تأميم قناة السويس، وفى بناء السد العالى، غيرهما من القرارات المصيرية!

ونحن لا نريد أن نناقش هذه الأنواع الغريبة من أنظمة الحكم، فليس هذا هدفنا، ولا يتسع المقام لمثل هذه المناقشة[٢]. لكنا نريد فقط أن نلفت الأنظار بشدة إلى تمسحها كلها «بالديمقراطية» مما يعنى اعترافها الضمنى بقيمة هذا النظام وأهميته وجدارته، وهو اعتراف يعنى أن «النظام الديمقراطى» يمثل بالفعل نهاية تاريخ النظم السياسية لأنه النظام الأمثل للحكم. «الديمقراطية» هى النتيجة النهائية للصراع الطويل الدامى الذى خاضه الإنسان من أجل انتزاع اعتراف الآخرين بآدميته وكرامته وحريته.

ومن هنا فأننا نميل إلى رفض تسميتها بالديمقراطية «الغربية»، حتى وإن كانت التسمية يونانية الأصل مارستها أثينا - بصفة خاصة - على نحو متواضع فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. أو أن تكون الديمقراطية قد قطعت شوطاً بعيداً من حياتها فى انجلترا. كما أننا نرفض أيضاً أن يقال إن الديمقراطية نظام خاص بدول معينة أو هى تجربة لمجتمعات خاصة، وبالتالى فهى لا تصلح لدول العالم الثالث، كما ذهب أحمد سوكارنو من قبل!.

(١) لاحظ أن ذلك يعنى ضمنياً أن القائد كان «ضريراً» فهو لا يرى مشكلات مجتمعه عن طريق القنوات الديمقراطية المعروفة، ولذلك يلجأ إلى «التحسس»!.

(٢) سوف نعود فى نهاية البحث إلى مناقشة فكرة أشد عمومية، تغطى هذه الأنظمة جميعاً - وهى التى عرضها الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه «الاستبداد الديمقراطى» دار المستقبل بالقاهرة.

إننا إذا ما تحدثنا عن الديمقراطيـة فى انجلترا، أو الولايات المتحدة، أو فرنسا أو غيرها من الدول المتقدمة، فما ذاك إلا لكى نسـتفيد من تجارب الآخرين، فننقل منها ما يصلح لنا من مـبادىء وأسس وأفكار وممارسات. والعجـيب إننا ننقل عن الغرب كل شىء تقـريباً، بما فى ذلك الـكثيـر من النفايات فـى بعض الأحيـان ـ لكن عند الحديث عـن الديمقراطيـة ترتفع الأصوات بـأنها تجربة غـربية، ولا يجـوز لنا نحن العرب أن ننقل عن الغرب تجربته!

نعود مرة أخرى لنقول: الديمقراطية هى تجربة الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن جنسه أو دينه أو عـاداته وتقاليـده. ولدينا المثل الصارخ فى اليـابان التى طبقت النظام الديمقـراطى فشقت طريقـها بسرعـة مذهلة حتى أصـبحت تنافس الولايات المتحدة الأمـريكية فى كثيـر من المجالات ـ مع أنها ليست دولة غـربية، وربما كانت الهند وإندونيسيـا الآن فى طريقهما إلى التحول الديمـقراطى الذى يبقى نظام الحكم مـسـتـقـرا... وأخـيـراً لدينـا نظام الحكم فى إسـرائيل، وفى ظنـى أن هذا النظام الديمقراطى هو الذى هزم الدول العربية ـ أو قـل هزم أنظمة الدول العربية! فالنظام هو الذى يحارب وليس الجيش..!

ثانياً: دى توكڤيل.. وحتمية الديمقراطية :ـ

سوف نـعرض نبـذة سريعـة من مفكر آخـر سار فى نفس الاتجـاه الذى يؤمن «بحتمية الديمقـراطية» ونعنى به المفكر الفرنسى «الكسيس دى توكـڤـيل Alexis de Toqueville» (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) الذى كان قاضـياً فى محكمة فـرساى عام ١٨٢٧، وعضواً فـى البرلمان الفرنسى لفتـرتين (عام ١٨٣٩، عام ١٨٤٨) ثم وزيرا لخـارجية فرنسا عام ١٨٤٩ .

كان توكڤيل مهموما باختيار النظام السياسى الأفضل لحكم فرنسا، فراح يدرس الأنظمة السياسية المختلفة، وتوقف طويلاً ليتأمل النظام الديمقراطى ويدرس ماهيته، وحقيقته وتطوره فى أوربا وخارجها. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية تلك الدولة الفتية الـتى قامت حديثا بتطبيق الديمقـراطية باقتدار، هى التى جذبت انتـباهه فشد إليهـا الرحال فى مايو ١٨٣١ ليـدرس نظامها عن قرب، وظـل عاما كامـلاً يجمع

ملاحظات حول هذه التجربة ليقتبس منها ما يفيد بلاده فى حل مشكلاتها السياسية والاجتماعية ولا سيما مشكلتى الحرية والمساواة بوصفهما عصب الديمقراطية[1].

ثم كتب «توكفيل» ـ نتيجة هذه الرحلة فى كتاب بالغ الأهمية بعنوان «الديمقراطية فى أمريكا» صدر الجزء الأول منه عام ١٨٣٥ ـ والثانى عام ١٨٤٠ تحدث فيه عن «حتمية الديمقراطية». فالثورة الديمقراطية ـ فى رأيه ـ التى تعتبر المساواة إحدى ركائزها ليست حادثا طارئا أو عارضا بقدر ما هى ظاهرة عالمية ومعظم الأحداث الكبرى فى التاريخ حدثت لصالح المساواة على حساب الامتيازات فقللت من شأن النبلاء ورفعت من شأن العامة. يقول:ـ

---

(١) حلل الفقهاء والفلاسفة بعد ذلك الحرية والمساواة إلى أنواع متعددة : ـ

فمن أنواع الحرية :

أ ـ حرية التفكير والتعبير عنه.

ب ـ حرية التنقل والغدو والرواح.

ج ـ حرية التملك.

د ـ حرية الاجتماع.

هـ ـ حرية الصحافة.

و ـ حرية العقيدة والعبادة.

ز ـ حرية المسكن وحرمته... الخ.

ومن أنواع المساواة:

أ ـ المساواة فى تولى الوظائف العامة.

ب ـ المساواة أمام القانون والقضاء.

جـ المساواة فى التكاليف والأعباء.

د ـ المساواة فى فرض الضرائب.

هـ ـ المساواة فى فرض الخدمة العسكرية... الخ.

ويذهب فقهاء القانون إلى أن جميع الأنظمة الدكتاتورية ترفع شعاراً خاصاً هو «لا حرية لأعداء الشعب» وهم عند الماركسية غير الماركسين. وكان ذلك دستور الإرهاب فى عهد روبسير إبان الثورة الفرنسية أو فى عهد ستالين فى روسيا، والنازية فى المانيا ـ راجع الدكتور عبد الحميد متولى «الحريات العامة» ص ٥٥ ـ ٥٦ . والدكتورة سعاد الشرقاوى «النظم السياسية فى العالم المعاصر» ص٣٠٠. وقد يتحول الشعار إلى «أعداء الثورة» على نحو ما حدث فى كثير من الدول العربية «الثورية»!!.

«إذا وجهنا أنظارنا إلى أية جـهة، لاحظنا أن الثورة نفسهـا مستمـرة فى جميع أرجاء العالم. . فنحن فى كل مكان نرى الأحداث المختلفة فى حياة الشعوب تنقلب لمصلحة الديمقراطية، ولقد ساعدها جميع البشر بجهودهم سواء الذين كانوا يضعون نصب أعينهم الإسهام فى نجاحها أو أولئك الذين لم يفكروا قط فى خدمتها. الذين قاتلوا فى سبيلها، وكذلك أولئك الذين أعلنوا أنهم أعداؤها. الجميع كانوا مدفوعين إلى المساهمة فى نجاحـها، وتثبيت أقدامها. وقد اخـتلط حابلهم بنابلهم. وقد عمل الجميع، بعضـا رغما عنه، وبعضهم الآخر دون علمه، أدوات عـمياء فى يد العناية الإلهيـة. فالنمـو التدريجى للمـساواة هو فى الواقع من صنع هذه العناية. فـفيـها سماتها الأسـاسية إنها واقعة عـالمية ودائمة. . فهل يظنون أن الديمقراطيـة ستتراجع أمام البرجوازية والأغنيـاء، بعد أن حطمت الإقطاع، وانتصرت على الملوك. .؟ هل تتـوقف الآن، بعـد أن أصـبحت شـديدة البـأس، وأصـبح خـصـومهـا فى غـاية الضعف[١]. ومعنى ذلك أن الديمقراطية عند توكفيل ـ حتمية، وجميع الأحداث تجرى لصـالحها فـهى إرادة العناية الإلهية والمؤيدون والمعـارضون معـاً يعملون على الإسراع بتحقيقها وتثبيت دعائمها، ومن هنا فلن يستطيع أحد الوقوف فى وجهها أو إعاقتها، لأن ذلك يعنى إعاقة المشيئة الإلهية.

هذه هى النتيجة التى استخلصها توكفيل من التجربة الديمقراطية فى الولايات المتحـدة الأمريكية. فـالصورة المثـالية للديمقـراطية عنده تتـمثل من خلال التـجربة الأمريكيـة، فأمريكا فى رأيه هى البلد الوحـيد الذى بلغت فيـه الثورة الديمقـراطية تطورها الكامل. وإذا كانت هذه الثورة قـد نجحت فى أمريكا فلأنها اعـتمدت على الوسائل السلمية البسيـطة والسهلة. وهو لذلك يرى أن على فرنسا لكى تتوصل إلى المساواة الكاملة أن تتـقيد بالخطى الأمـريكية فى هذا الشأن. النظام الديمـقراطى هو الذى اكتسح أمـامه بقية الأنظمة السيـاسية كالنظام الأرستقـراطى، والملكية المطلقة، والإقطاع ... الخ. وثبت أقدامه بتـمكن واقتدار وإذا ما أحسن توجيـهه وتكوينه نحو

---

(١) Alexis de Toquville: Democracy in America "By Reev in ss Great Political Thinkers" by William Elenstein P. 536 Oxford, 1966.

العمل الهادىء لأصبح قادراً على توفير السعادة والرفاهية لأفراد الشعب «فغرض الحكومة الوحيد المشروع هو توفير أكبر قسط من السعادة للذين تحكمهم، ويرتبط ذلك بالإيمان بأن الله تعالى، قد خلق الناس ليكونوا سعداء، ما داموا يلمون بالمعرفة اللازمة بسنن الكون والنظام الطبيعى، ويرعون فى سلوكهم ما تقتضيهم المعرفة أن يعملوه...»[1]. وهذا هو على وجه الدقة ما يحققه النظام الديمقراطى.

لقد ولد توكفيل فى فترة اضطرابات سياسية واجتماعية، حيث كانت فرنسا تمر بعملية انتقال من المجتمع الأرستقراطى إلى المجتمع الثورى الديمقراطى، ولقد فرضت عليه هذه الظروف أن يقوم بفهمها وتحليلها بموضوعية تامة، وهو ينفى عن نفسه تهمة التحيز لأى فريق سواء الأرستقراطى أو الديمقراطى، يقول: - «يريدون أن يجعلوا منى إنساناً حزبياً، وأنا بالقطع لستُ كذلك. . أنهم ينسبون إلىَّ بالتناوب أفكارا مسبقة ديمقراطية أو أرستقراطية. على اعتبار إننى سأكون من هؤلاء أو أولئك، وربما كنت كذلك لو أننى ولدت فى عصر آخر أو بلد آخر. أما أن حظ ولادتى كان على هذا النحو، فقد جعلنى ذلك أدفع عن نفسى تهمة هذه أو تلك وأنا مرتاح الضمير. لقد أتيت إلى هذا العالم فى نهاية ثورة طويلة، لم تخلق شيئاً ثابتا بعد أن قوضت الدولة القديمة، كانت الأرستقراطية قد ماتت عند ولادتى، ولم تكن الديمقراطية قد ولدت بعد. .»[2]. من خلال هذه الروح الموضوعية التامة حاول «توكفيل» أن يدرس النظام الديمقراطى الذى يسير بقوة ليفرض نفسه على العالم، كما حاول أن يبحث الأسس التى تقوم عليها الديمقراطية، وهى فى رأيه الحرية والمساواة. وانتهى إلى حتمية الديمقراطية من ناحية، وإلى أن الديمقراطية لا وجود لها بدون مساواة من ناحية ثانية، كما أن المساواة بلا حرية تؤدى إلى إهلاك

---

(١) جون ديوى «الحرية والثقافة» ترجمة امين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٥ ص ٢٤١.

(٢) ج. ج. شوفالبية: «أمهات الكتب السياسية» - ترجمة جورج صدقنى منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى بدمشق عام ١٩٨٠ ص ٨٩.

المجتمع من ناحية ثالثة[1].

لقد أدى كتابه إلى تنشيط الآراء الديمقراطية فى أوربا، وتصحيح الاعتقاد الذى كان منتشراً فى هذه البلاد، والذى يقول أن الديمقراطية تسبب الفوضى أو تؤدى إلى الدكتاتورية العسكرية[2]، وامتدح أساليب الحكم الديمقراطى فى أمريكا، وتوزيع السلطات الرئيسية بين الحكومة المركزية والولايات التى تعاهدت معها، وتبين فضل الإدارة اللامركزية، ونظام الاستقلال المحلى الذى تتمتع به المقاطعات والمدن، وأيد السلطة الممنوحة للهيئة القضائية فيما يختص بتفسير الدستور، ودستورية القرارات التى تصدرها الهيئة التشريعية. واتفق مع مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) فى القول بأن البيئة والظروف الاجتماعية لها أثرها فى تحديد النظم السياسية. وانتهى إلى أن الديمقراطية لابد أن تسود العالم المتمدن نتيجة لنموه وتقدمه الطبيعى.

ثالثاً: الديمقراطية . والطبيعة البشرية: ـ

نود أن ننهى هذا الفصل الذى جعلناه يدور حول «حتمية الديمقراطية» بكلمة موجزة عن فكرة الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون ديوى (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) J. Dewey عن الديمقراطية وارتباطها بالطبيعة البشرية.

لقد اهتم «ديوى» اهتماماً خاصاً بالديمقراطية بصفة عامة، وارتباطها بالطبيعة البشرية بصفة خاصة. وهو فى كتابه «الحرية . . والثقافة» يناقش نظريات مجموعة من الفلاسفة عن هذه الطبيعة منهم أفلاطون الذى ذهب إلى أن هناك طائفة من الناس ينبغى، نظراً لطبيعتها الخاصة أن تفرض عليها القوانين والقواعد من عل لإقرار النظام فيما بينها. . ولولا ذلك لهلكت، ولكانت أعمالها كلها من غير ضابط أو من غير حد تقف عنده. ولهدمت النظام والانسجام باسم الحرية (عامة الناس).

---

(١) د. مهدى محفوظ «اتجاهات الفكر السياسى فى العصر الحديث» ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت عام ١٩٩٠ ص ١٦٧ وما بعدها.

(٢) كان هذا هو الاعتقاد القديم الذى قال به أفلاطون، فالديمقراطية عنده هى حكم العامة الذى يؤدى إلى الفوضى والاضطراب.

وهناك طائفة أخرى جعلتها الطبيعة تتجه بميولها نحو إطاعة القوانين والإخلاص لها. كما تتجه نحو الأخذ بالمعتقدات الصحيحة، وإن كانت هى نفسها عاجزة عن أن تكتشف الغايات التى ترمى إليها هذه القوانين (طبقة الجند). وعلى رأس هاتين الطبقتين يقوم بالحكم طائفة جعلت الطبيعة من العقل أهم صفاتها، بعد أن تكون التربية قد صقلته وكونته التكوين الصحيح (طبقة الحكام الفلاسفة). وهكذا يحدد أفلاطون نظام الحكم بناء على تقسيمه الثلاثى للطبيعة البشرية(١) وهو تقسيم مرفوض عند ديوى.

كما يناقش «ديوى» نظرية الفيلسوف الإنجليزى «توماس هوبز» (١٥٥٨ - ١٦٧٩) T. Hobbes الذى يعتقد أنه يكمن فى الطبيعة البشرية ثلاثة أسباب تدفعها إلى النزاع والقتال: أول هذه الأسباب المنافسة. وثانيها سوء الظن. وثالثها حب المجد والفخار(٢). ويعتقد «ديوى» أن هذه الخصائص موجودة بالفعل فى الطبيعة البشرية التى قد تؤدى إلى النزاع والصراع، بل الحرب بين الدول، أو إلى حرب أهلية داخل الأمة الواحدة غير أن «هوبز» أساء فهمها.

ويعتقد «ديوى» أن وجهات النظر المختلفة عن الطبيعة البشرية الشائعة فى عصر معين. ترتبط ارتباطا وثيقا بالتيارات الاجتماعية المعاصرة، وتستمد أصولها منها، وهى تيارات ظاهرة وبارزة بوضوح تام. وإن كانت معقدة غاية التعقيد فى كل حالة من حالاتها. فنظرية أفلاطون عن الطبيعة البشرية مستمدة من خصائص مجتمعة الذى كان ينقسم هذا الانقسام الثلاثى، وقل مثل ذلك فى نظرية هوبز الذى عاصر الحرب الأهلية فى انجلترا، وعندما تغيرت الظروف الاجتماعية نادى بها الراديكاليون الإنجليز لتبرير الحرية من ناحية، والحكومة الشعبية من ناحية أخرى، وهى تعتمد على مقومين أساسين هما «المصلحة الشخصية» و«المشاركة الوجدانية». وعلى الرغم

(١) جون ديوى «الحرية والثقافة» ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٥ ص ١٥٥.

(٢) الواقع أن ديوى يختصر هذه الأسباب إلى النصف فهوبز يحدد مصادر الصراع بين البشر بستة مصادر لا ثلاثة فقط. راجع هذه المصادر بشىء من التفصيل كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٥، ص ٣٠٦ وما بعدها.

من أنهما ضدان فقد تمكنوا من الربط بينهما بمهارة فائقة. فالناس تميل من ناحية إلى تحقيق المصلحة الشخصية وجعلها أساساً نظرياً لعمل الحكومة، كما أنهم يميلون من ناحية أخرى إلى المشاركة الوجدانية التى تؤثر تأثيراً واضحاً فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض من حيث هم أفراد. وقد اتخذ البعض هذين المقومين - منذ أكثر من قرن - لتبرير الحكم السياسى : حكم الناس لأنفسهم بأنفسهم. غير إن «ديوى» يعتقد أن هذه النظرية لا تصلح كمرشد أمين نهتدى به فى الأعمال الديمقراطية فى الوقت الحاضر.

أما نظريته الخاصة فهو يذهب فيها إلى أن الديمقراطية تتضمن بالفعل إيمانا بأن المؤسسات السياسية ينبغى أن تحسب حسابا كبيرا للطبيعة البشرية. بمعنى أنه ينبغى عليها أن تفسح لهذه الطبيعة مجالاً واسعاً تعمل فيه بحرية أكثر مما تفسحه أى مؤسسات أخرى غير ديمقراطية. لقد كانت الديمقراطية باستمرار تتفق تماماً مع الإيمان بإمكانيات الطبيعة البشرية أو أن الحاجة ماسة إلى مثل هذا النظام السياسى لتنمو فيه هذه الإمكانيات، وإلى إعادة توكيد هذا الإيمان بقوة أو إلى العمل على ترقيته وتطويره. وفضلاً عن ذلك فأن الإيمان بقيمة «الرجل العادى» وأهميته وجدارته يدل دلالة قوية على أن الديمقراطية ترتبط ارتباطا حيويا وثيقا بالطبيعة البشرية.

وينتهى «ديوى» إلى أن النظام الديمقراطى هو النظام الأمثل والأفضل الذى تحتمه طبيعة الإنسان لكى تنمو وتزدهر، فالطبيعة البشرية إذا ما تركت وشأنها وتحررت من كل قيد عليها من الخارج، اتجهت إلى إنتاج مؤسسات حرة تؤدى عملها على خير وجه وأفضله. كما أن الديمقراطية تعنى الإيمان بأن «الثقافة الإنسانية» هى التى ينبغى أن تسود وتكون لها الغلبة على غيرها، بمعنى أن الجوانب الإنسانية من هذه الثقافة هى التى يجب أن تبقى. «وخليق بنا أن نعترف إن القضية فى النهاية» هى قضية أخلاقية شأنها شأن أية فكرة أخرى تتعلق بما ينبغى أن يكون.. أن تأثير وجهة النظر الإنسانية على الديمقراطية فى جميع أشكال الثقافة المختلفة من التربية والعلم والفن والأخلاق والدين. وكذلك فى الصناعة والسياسة هو الذى أنقذها من

النقد الذى يوجه إليها. لأن الطريقة الديمقراطية هى من الوجهة النظرية طريقة الإقناع بواسطة المناقشة العامة لا فى المجالس التشريعية وحدها بل فى الصحف والمجلات وفى المحادثات الشخصية وفى الاجتماعات العامة، فإحلال صناديق الانتخاب والاقتراع محل استعمال الرصاص، وإحلال حق التصويت محل الضرب بالسياط، ليعبران عن الإرادة التى تدفعنا إلى إحلال المناقشة والإقناع محل القسر والإكراه. وعلى الرغم مما فى هذه الطريقة من عيوب ونقائص، ومن ضروب التحيز والعصبية فى تحديد القرارات السياسية، فلا شك أنها أدت إلى حصر النزاع الطائفى فى دائرة محددة وأبقته فيها لا يتعداها إلى درجة لم يكن يتصورها أحد من قرن مضى.

وليس من السهل فى رأى ديوى أن نجد طريقة أخرى أفضل مما تتميز به الديمقراطية، ولا شكلا آخر من أشكال النظام السياسى يساعد إمكانيات الطبيعة البشرية على أن تنضج وتؤتى أكلها، ومن أجل ذلك كان الطريق الديمقراطى هو الطريق الشاق الوعر الذى علينا أن نسلكه. وإذا كانت الديمقراطية وما فيها من حريات تلقى بأكبر عبء من أعباء المسئولية على أكبر عدد من الناس، فسوف يؤدى ذلك بلا شك إلى ظهور جوانب ضعف فيها، غير أن هذه الجوانب مؤقتة، وسوف يتم علاجها لتتحول إلى سبب من أسباب قوتها فيما بعد على مر السنين فى مجرى الإنسان. وإذا كان سبب الحرية الديمقراطية هو نفسه السبب الذى يتيح للإنسان انفتاح المجال أمامه لتحقيق إمكانياته تحقيقا أتم وأكمل، فأن هذه الإمكانيات إذا ما قمعت، وأغلقت الأبواب فى وجهها، فسوف تثور فى الوقت المناسب مطالبة بإفساح المجال أمامها لكى تظهر وتحقق ذاتها وتعبر عن نفسها. ومن هنا كانت مطالب الديمقراطية تتفق وتنسجم فى صميمها وجوهرها مع مطالب كل نظام عادل. فالمؤسسات التى تحكم نفسها بنفسها هى خير الوسائل التى تحقق المساواة وتيسر للطبيعة البشرية تحقيق ذاتية كاملة لأكبر عدد ممكن من الناس. لقد بلغ بنا التقدم الآن درجة تخول لنا القول بأن الديمقراطية طريقة من طرق الحياة ، ويبقى علينا أن ندرك أنها طريقة من طرق الحياة الشخصية أيضاً تزودنا بمعيار أخلاقى سليم

للسلوك الشخصي[١].

وهكذا يتفق مجموعة من الفلاسفة الذين يختلفون فى مذاهبهم أتَّم الاختلاف. ويجمعون على «حتمية الديمقراطية» إما لأنها تُنهى الصراع بين «السيد والعبد» وتجعل المجتمع يعترف لكل فرد من أفراده بقيمته وكرامته وجدارته، أو لأنها اكتسحت أمامها النظم العتيقة: النظام الأرستقراطى والإقطاعى، وحق الملوك الإلهى، أو لأنها تتيح المجال أمام الطبيعة البشرية لكى تُظهر إمكاناتها، فتزدهر وتُبدع، كالنبات الذى ينمو ويؤتى ثماره إذا ما توفرت له التربة الصالحة والهواء النقى، أيكون الإنسان أقل احتياجا للهواء النقى من النبات؟ أيمكن له أن ينمو أو يتقدم إذا لم يتنفس فى حرية؟ وإذا كان ما يميز الإنسان هو «الفكر» أو «العقل»، فكيف يمكن له أن يفكر بغير حرية فى التفكير، وفى التعبير، وفى المناقشة والإقناع؟

لقد كان الشاعر الأسبانى «لوركا» يقول لحبيبته أنه لا يستطيع أن يحبها ما لم يكن حرا:

«ما الإنسان دون حرية ياماريانا..؟»

قولى لى كيف: كيف أستطيع أن أحبك إذا لم أكن حرا؟

كيف أهبك قلبى إذا لم يكن ملكى؟...[٢].

وخلاصة ذلك كله أن النظام الديمقراطى بما يكفله من حرية ومساواة، وبما يحققه من عدالة. قد فرض نفسه على الأنظمة الأخرى وأزاحها من طريقه، ليصبح هو النظام السياسى للإنسان بما هو إنسان لا من حيث هو شرقى ولا غربى، ولكن من حيث هو إنسان فحسب ماهيته الحرية - كما قال هيجل بحق - ومطمحه أن تتحقق بالفعل فى عالم الواقع. ومن هنا جاءت «حتمية الديمقراطية» بوصفها تجربة سياسية فريدة. وسوف نعود فى نهاية البحث إلى مناقشة وجهة نظر معارضة للديمقراطية اللبرالية التى تسميها باسم «الاستبداد الديمقراطى»[١].

---

(١) ارجع فى ذلك كله الفصل الخامس من كتاب «جون ديوى» «الحرية.. والثقافة» ترجمة أمين مرسى قنديل - مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٥ .

(١) انظر كتابنا «الطاغية»: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» الطبعة الثالثة - مكتبة مدبولى بالقاهرة - عام ص ٢٧١ .

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه «الاستبداد الديمقراطى» - دار المستقبل بالقاهرة.

الفصل الثاني

«الحاكم.. والأخلاق:
أفكار مبدئية»

«الإسكافي يصنع الحذاء، لكن مَنْ ينتعله هو وحده الذي يعرف أين يضايقه...»!

«حكمة يونانية»

سوف نسوق فى هذا الفصل مجموعة من الأفكار الأساسية نرجو من القارىء أن يضعها فى ذهنه وهو يطالع هذا الكتاب. ويمكن أن نلخصها على النحو التالى: -

الفكرة الأولى: هى أن هذا الكتاب يستهدف توضيح مجالين مهمين، ووضع التميزات الدقيقة بينهما، بقدر المستطاع، وهما مجالان دأبنا على الخلط بينهما: مجال «الأخلاق» من ناحية، و«السياسة» من ناحية أخرى، أو «الفضيلة» و«القانون»، وهو خلط ورثناه عن العصور الوسطى عندما كان معظم المفكرين السياسيين يعتقدون أن مهمة الدولة هى العمل على إدخال المواطن جنة الفردوس[1]. عن طريق إقامة المجتمع «الصالح» أو «الفاضل»، « فالناس على دين ملوكهم». ومن هنا انصب اهتمام المفكرين المسلمين، وغيرهم، على وضع شروط الحاكم الصالح الجدير بحكم المدينة الفاضلة. لكن إذا كان الجو الثقافى الذى ساد مجتمعتهم قد سمح لهم بمثل هذا التصور. فأننا نعجب أشد العجب أن نجد من مفكرينا المعاصرين مَنْ يأخذ بهذه الأفكار الساذجة[2]. فيظن أن مشكلتنا الكبرى هى سلوك الحاكم (الأخلاقى طبعاً)، وليس نوع الحكم القائم (أى التنظيم السياسى) مع

---

(١) إذا كنا نتحدث طوال هذا الكتاب عن الخلط بين «الأخلاق» والسياسة»، فلابد أن ننتبه أيضاً أنه يشمل الخلط بين «الدين»، و«السياسة» على اعتبار أن الأخلاق هى جوهر الدين. ولقد لخص الرسول الكريم رسالته فى عبارة جامعة هى: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وحتى لو قلنا مع ستيس ان جوهر الدين هو التصوف وليس الأخلاق (راجع كتابه «الدين. . والعقل الحديث») فسوف تظل الفكرة قائمة من حيث أن خصائص التصوف الزهد والبعد عن متع الدنيا - باختصار السلوك القويم أى الأخلاق.

(٢) إذا جاز أن يأخذ المسلمون القدماء بفكرة «الحاكم الصالح» الذى يربى المواطن «الصالح» ويدربه كما يفعل سائس الخيل تماماً ومنه جاءت كلمة «السياسة» بمعنى ساس يسوس... الخ، مما سوف نتحدث عنه فيما بعد - أقول إذا جاز أن تروج هذه الفكرة فى المجتمعات القديمة لأسباب مختلفة، فكيف يردد المفكرون المعاصرون أفكار الماوردى، وابن أبى ربيع والطرطوشى والغزالى. . ممن سيرد ذكرهم فيما بعد.؟ ولك أن تراجع، مثلاً، كتاب الدكتور محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام» والدكتور أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى». . . وغيرهم لتجد الأفكار نفسها منتشرة فيها، وكأن الفاصل الزمنى الواسع، والتطور الثقافى والاجتماعى والسياسى الهائل ليس له أدنى اعتبار!.

أن أس البلاء هو التنظيم السياسى، أى بناء الدولة، وليس الحاكم، فقد يكون شخصاً مثل «بل كلنتون» صاحب سلوك لا أخلاقى، لكنه يحكم نظاماً سياسياً جيداً، بمعنى أن سلوكه الشخصى لا يؤثر فى نوع الحكم، ولو تأثر الحكم بهذا السلوك تدخل المجتمع ليحاكمه ويعزله من ناحية. كما أنه، من ناحية أخرى، لو تمت محاكمته وعزله يظل النظام السايسى الجيد كما هو، فليس بناء الدولة متوقفاً على شخصية الحاكم بحيث ينهار البناء السياسى عندما يموت فرعون!.

وما نعنيه بالنظام السياسى الجيد هو ذلك النظام الديمقراطى الذى يعتمد على مبدأين رئيسين وتوأمين هما (أ) ـ السلطة الشعبية فى صنع القرار. (ب) والمساواة فى الحقوق عند ممارسة تلك السلطة. فهو النظام الذى يعامل جميع الناس بالتساوى، أو كما قال جرمى بنتام ـ عندما هاجم الأرستقراطية التى تعتقد أن حياة بعض الناس أثمن من حياة آخرين «كل واحد يعتبر واحداً وليس أكثر من واحد» وليست المسألة النظر إلى الناس فقط بالتساوى، بل أيضاً أن ننظر بالتساوى إلى آرائهم أو كما قال الشاعر اليونانى «يوربيدس» «علينا أن لا نقيم وزناً خاصاً للثروة، فصوت الرجل الفقير جدير بسلطة مماثلة». فكلما كانت فرصة التعبير أمام الناس أكبر فى توجيه السياسة، ازداد احتمال أن تعبّر هذه السياسة عن مصالحهم وطموحاتهم «فالاسكافى يصنع الحذاء، غير أن مَنْ ينتعله هو وحده الذى يعرف أين يضايقه». فالناس العاديون هم وحدهم الذين يعانون من ممارسات السياسة الحكومية.

فقد يكون الحاكم رجلاً فاضلاً كالمنصور الذى كان رجلاً جاداً لا يعرف الهزل[1]: «فلم تعرف قصره اللهو والعبث، وكان يومه منظماً تنظيماً دقيقاً. ينظر فى صدر النهار فى أمور الدولة وما يعود على الرعية من خير. فإذا صلى العصر جلس مع أهل بيته. فإذا صلى العشاء نظر فيما يرد إليه من كتب الولايات والثغور.

---

(١) أظن أنه لم يُعرف عن عبد الناصر ما يشين سلوكه الأخلاقى (بالمعنى الشائع!)، فلم نسمع عن علاقاته النسائية أياً كان نوعها، كما أشيع عن عبد لحكيم عامر مثلاً، ومع ذلك فهو دكتاتور بجميع المقاييس.

وشاور وزيره ومَنْ حضر من رجالات الدولة. فإذا مضى ثلث الليل انصرف سُمّاره، وقام إلى فراشه، فنام الثلث الثانى. ثم يقوم من فراشه ليتوضأ، ويجلس فى محرابه حتى مطلع الفجر، ثم يخرج فيصلى بالناس ثم يدخل فيجلس فى ديوانه، ويبدأ عمله كعادته كل يوم»[١].

وهل هناك ما هو أروع من يوميات هذا الحاكم الفاضل؟ فما الذى يمكن أن نعيبه عليه؟ والجواب أمور فى غاية البساطة: نظام الحكم، فشخص الحاكم، أخلاقياته هى التى تحكم ، وهكذا كان الأمر فى الحكم الإسلامى كله، وليس القانون. ولهذا سوف تجد الموت السريع لكل مَنْ يعارضه، ورذائل وكوارث لا حصر لها: «أقدم فلاسفة السياسة عند العرب هو الفارس ابن الورّاق الذى مات فى أوائل عهد المنصور، والذى أعدم بأمر من الخليفة لأنه انتقد فساد الوضع السياسى آنذاك..»[٢].

وقد يكون للخليفة القوى عبد الملك بن مروان المؤسس الحقيقى للدولة الأموية أعمالاً مجيدة، وقد يكون لابنه الوليد أعمالاً أخرى خيّرة فكان «يختن الأيتام، ويرتب للزمنى مَنْ يخدمهم، وللأضراء مَنْ يقودهم..»[٣]. لكننا لا نريد «أعمالاً خيرة» بل قوانين تنظم المجتمع وتحافظ على حقوق الناس، الفرق شاسع جداً ـ كبعد السماء عن الأرض ـ بين «الصَدَقة» وقانون التأمينات الاجتماعية، فالقانون الذى يفرض معاشاً للمسنين هو الذى نريده لا أن يتصدق عليهم محسن. نريد للآية الكريمة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾ [١٠٣ التوبة]. أن تتحول إلى قانون فتأخذ الدولة ضرائب من الأغنياء لتحيلها إلى قوانين مثل «تأمين صحى» وتأمينات اجتماعية، معاشات للمسنين... الخ. وأن لا تترك المسألة لأريحية المحسن الكريم!

---

(١) أحمد أمين «ضحى الإسلام» الجزء الثانى ص ٤٦، وانظر د. إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى»، مكتبة مدبولى، الطبعة الثالثة ١٩٩٧ ص ٢٥٤ .

(٢) أحمد بن الداية «الفلسفة السياسية عند العرب» تقديم وتحقيق الدكتور عمر المالكى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر عام ١٩٧١ .

(٣) انظر كتابنا «الطاغية» ص ٢٤٨ من الطبعة الثالثة (يختن = يزوج، الزَمنى = المريض زمناً طويلاً، والأضراء = جمع ضرير).

فخيـر ألف مرة للشخص المحتاج أن يعطيـه القانون لا إنساناً مثله يُشـعره بالضعف والدونية ويجرح كـرامته، وقد يشعر أمـامه بالذل والمهانة. أما القانون فهـو «مجرد Abstract» وعام وينطبق على الجميع، القانـون يحافظ على «الحقوق» حق الملكية، حق الحياة، حق الحـرية... الخ فمن حق المواطن أن يحيا حياة كـريمة، وهذا هو ما توفره له قوانين التأمينات المختلفة.

أما <u>الفكرة الثانية</u> فهى أن الحكم عن طريق مفاهيم أخلاقية ليس حكماً نسعد به، أو نسعـى إليه، فتلك سـذاجة كـبرى لأن هذا اللون من الحكم هو كـارثة بكل المقاييس على جـميع المواطنين، لأنه يحيل الحكم فى الحـال إلى طغيان واستـبداد. فالمفاهيم الأخلاقية، ذاتية وفضفاضة، وهى ما لم تتحول إلى قوانين سياسية مستقرة هى التى تحكم المجتمع، فسوف تستخدمها إرادة الفرد وتفرغها من مضمونها وتحكم حكماً ذاتياً تعسفياً قد يسوق الناس إلى السجون إنْ لم يكن إلى حبل المشنقة!

ولهذا السبب فإن هيـجل يفسر تحول الثورة الفرنسـية إلى إرهاب، لأنها رفعت شعـارات أخلاقيـة جميلة ونبـيلة عن الحرية والاخاء والمسـاواة لكنها ظلت مـفاهيم أخلاقيـة ذاتية ولم تتحول إلى قوانين تحكم وتطبق، فكانت النتـيجة: الإرهاب. «إذ لم تستقر الأوضاع فى فرنسا: لأن الحـرية والمساواة والاخاء لم توضع موضع التنفيذ بل ظلت فى دائرة المجردات، مجرد شعارات مرفوعة بغير مضمون(١)». فبعد إعلان أول أغسطس ١٧٨٩، وإعـلان حقـوق الإنسان: يولد الناس أحـراراً متـساوين فى الحقوق. حق الملكيـة والحرية والأمن... الخ. الأمة مصدر السـلطات. ويفعل الفرد كل ما لا يضر الآخرين. حرية تبـادل الأفكار والآراء أعلى حقوق الإنسان... الخ. لم يوضع شىء قط موضع التنفيذ(٢).

وبعـد أن تم وضع الدسـتـور وقَبِـلَه الملك ـ لم يعـمل به ـ وهذا هو الجـانب

---

(١) لاحظ أن هذا هو بالضبط ما حدث فى الثورة المصرية عام ١٩٥٢ عندما رفعت شعارات أخلاقية نبيلة ولكنها افرغتها من المضمون فتحولت أيضاً إلى إرهاب!

(٢) «هيجل والثورة الفـرنسية» فى كتابنا «المنهج الجـدلى عند هيجل» ص ٩٦ من طبعة مكتـبة مدبولى، القاهرة عام ١٩٩٦.

الصورى فى فعل الإرادة الذى يسميه هيجل «بالحرية السلبية» التى تدمر كل شيء يقف فى طريقها حتى النظم والمؤسسات التى تقيمها هى نفسها، إذ لا تلبث أن تهدمها لأنها لا تريد شيئاً يحد من إرادتها[1].

والقانون الوحيد المسيطر هنا هو قانون الاقتناع، وهو موقف ذاتى تماماً. «فالاقتناع لا يمكن أن نتعرف عليه، ولا أن نحكم عليه إلا من خلال الاقتناع..»[2]. ويؤدى ذلك فى الحال إلى ظهور قانون الاشتباه، لأن «الثقة» وغيرها من الأفكار الأخلاقية إذا ما كانت هى المسيطرة فى علاقة الحاكم بالمحكوم، فأنها سرعان ما تتحول إلى «عدم ثقة». ولهذا فأنه إذا كانت المفاهيم الأخلاقية تكثر فى حالات الثورات، فتجدهم يتحدثون عن «الثقة»، و«الطهارة»، و«النقاء الثورى»، و«العيب»... الخ. فأن هذه المفاهيم كلها تتحول بسرعة وببساطة شديدة إلى أضدادها.. ولهذا كثيراً ما نجد «الوزراء» والقائمين على الحكم بين ليلة وضحاها فى السجون والمعتقلات... الخ، أما فى حالة الثورة الفرنسية، فقد كانوا يحالون إلى المقصلة «الجيلوتين». فقد ساد الاشتباه وتحول إلى سلطة مرعبة بعثت بالملك إلى المقصلة. وأقام روبسبير من الفضيلة مبدأ أسمى. ويمكن أن نقول أن الفضيلة كانت عنده مسألة جادة، الفضيلة والرعب هما النظام اليومى، لأن الفضيلة الذاتية التى يقوم حكمها على الاقتناع تجلب معها الطغيان، وتمارس سلطتها بدون شكليات تشريعية. ولهذا فاننا نجد الشك والارتياب يسودان رغم وجود الدستور، حتى يطلب «دانتون Danton فى ٢٨ مارس ١٧٩١ بوصفه وزيراً للعدل إعطائه سلطة «تفتيش

---

(١) وهذا واضح أيضاً فى التنظيمات السياسية التى أقامتها فى مصر ثورة ١٩٥٢ : فهناك هيئة التحرير، ثم الاتحاد القومى، ثم الاتحاد الاشتراكى، وبعده الاتحاد الاشتراكى المعدّل، ثم المنابر، وأحزاب الوسط... الخ فضلاً عن البيانات، والإعلان عن حقوق الإنسان المصرى» الذى لم يتحقق قط من «فلسفة الثورة» إلى «الميثاق» إلى «بيان ٣٠ مارس» ودقت ساعة العمل الثورى... الخ. أضف إلى ذلك كله مجموعة لا بأس بها من الدساتير. قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «المنهج الجدلى عند هيجل» مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ٩٦ .

(٢) هيجل «أصول فلسفة الحق» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٧ ص ١١٠ ـ ١١١ .

البيوت» فى باريس بحثاً عن أعداء الثـورة. وهكذا تمّ القبض على آلاف من المشتبه فيهم خلال الأيام الثلاثة التالية!

علينا إذن أن ننتبـه جيـداً إلى أن حكم الدولة شىء والعـلاقات الـشخـصيـة الأخلاقية بين الأفراد شىء آخر مـختلف عنه أتم الاختلاف، فليس هناك فى فلسفة الحكم مجال «للصـداقة»، أو «الثقة»، أو «الحب»، أو أننا «نفوضك مـدى الحياة»)! أو «نبايعك طول العـمر»! هذا كله خطأ، لأن ما يربط الحـاكم بالمحكوم هو القانون الذى يسـرى على الجمـيع من قمـة الحكم إلى رجل الشارع، مـا يحكم الدولة هو القانون لا العـلاقات الشخـصية، ومن ثم لا ينبـغى أن تتدخل «أريحيـة الحاكم» أو «كرمه» أو «عطفـه»... الخ، فيأمر بعلاج المريض الفلانى على نفـقة الدولة، فذلك شىء بالغ السخف، أشبـه بأميرالمؤمنين الذى يتكرم ويتعطف ويـعطى للشاعر الذى مدحه مائة ألف دينار! إذ ينبـغى أن يكون هناك قانون يقول أن المواطن المريض بكذا وكذا من حقه أن يعـالج على نفقة الدولة، فإذا تعذر علاجـه فى الداخل سافر إلى العلاج فى الخارج على تفقة الدولة أيضاً. . وهكذا يحكم القانون والمبدأ العام جميع الحالات، وإلا فمـا ذنب المريض الذى لم يستطيع أن تصل صرخـته إلى الحاكم، أو أنه بغير واسطة، أو يخـجل من اللجوء إلى الطرق الخلفية... الخ؟! سـيادة القانون العام هى المطلب الضرورى فى حكم الدولة.

أمـا <u>الفكرة الثـالثة</u> التى ينبغى على القارىء أن يضـعها فى ذهنه فربما يبلورها هذا السؤال الهام: هل يعنى ذلك كله الفصل الكامل بين «الأخـلاق» و«السياسية»؟ أتريد أن تقول أنه لا توجد علاقة البتـة بين هذين المجالين بعد تميزهـما. . ؟ والجواب بالنفى. فأنا لم أقل أبداً بالفصل التام بين هذين المجـالين بحيث تكون بينهما «هوة» يستحـيل عـبورها. لكـن المنظور الصحـيح هو أن الأخـلاق تظهـر أولاً فى سيـر المجتمعـات، وهى تكون مدمجة فى العادات والعرف والتقـاليد التى تنظم المجتمع، كما هى الحال فى المجتمعات البدائية، لا سيـما مجتمع القبيلة على نحو ما سنعرف فيما بعد. ثم يحـدث التمايز والانفصال وتتحول المفاهيم الأخلاقـية إلى «مستودع» تستمد منه السيـاسة أفكارها، ففكرة «العدالة» مثلاً فكرة أخلاقـية ولقد خصص لها

أفلاطون أكبر محاورة من محاوراته هى «الجمهورية» ليعالجها عند الفرد وعند الجماعة فى ان واحد. وفكرة «المساواة»، فكرة أخلاقية، وكذلك «الحرية» و«الاخاء»... الخ، وتأتى السياسة لتستمد من هذا المستودع الأخلاقى ما تحتاج إليه من أفكار وتقننه أعنى تجعله قوانين تحكم العلاقات بين الناس فى المجتمع. فالأمانة تتحول إلى قوانين للمحافظة على ملكية الآخرين، وليس شيئاً أخلاقياً يعتمد على ضمير الفرد.

<u>الفكرة الرابعة:</u> - إذا كنا قد رفضنا نظام الحكم الذى يعتمد فى بنائه على الحاكم الأخلاقى الذى يحكم بناء على مفاهيم أخلاقية، أو الذى يعتمد فيه الحاكم على ما يسمى «بالراعى الصالح» صاحب الخلق القويم. واعتبرناه تصوراً سيئاً: <u>أولاً:</u> لأنه يتحول إلى حكم دكتاتورى إرهابى. <u>وثانياً:</u> لأنه يسرق من الناس حقوقهم، وعلى رأسها حق الحرية فى اختيار الحاكم المناسب وعزله إذا ثبت فساده، وسن التشريعات التى تحكمهم... الخ. واستبدلنا به الحكم الديمقراطى الذى يعتمد على السلطة التشريعية فى صنع القرار من ناحية. والمساواة فى الحقوق فى ممارسة تلك السلطة من ناحية أخرى.

ذلك كله سبق أن عرضنا له فى إيجاز لكن السؤال المهم الذى يثار فى هذه الحالة هو ألا يحتاج الحكم الديمقراطى - أى حكم الشعب وسيادة القانون - إلى شعب متعلم أو مثقف؟ لقد ذهب الفيلسوف الليبرالى جون ستيورات مل J.S.Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فى القرن التاسع عشر إلى أن تأسيس السلطة الشعبية الديمقراطية يتطلب مستوى متقدماً من الحضارة. ومن هنا ذهب إلى أن دول الشرق - والدول المتخلفة عموماً - ليست مؤهلة للحكم الذاتى، فهى تدخل فى نطاق «القُصر»، «حيث يمكن اعتبار الشعب نفسه قاصراً» ويحتاج إلى سلطة مطلقة رشيدة ومستنيرة لكى يُحكم. وهو يُفضّل أن تكون هذه السلطة بيد الدول الغربية. كما قال بهذه العنصرية معظم مفكرى عصر التنوير. وعلى الرغم من أن وجود الشعب المثقف مفيد بالتأكيد للديمقراطية، لأنه يعمل على تضييق الهوة بين الحاكم والمحكوم، فليس هناك من دليل على أن الافتقار إلى الثقافة تجعل الشعب عاجزاً عن فهم

ومناقشة المسائل التى تهمه أو الاضطلاع بمسئولية شئونه الخاصة. ومن دراستنا لتاريخ الحكم المطلق نتبيّن أن السلطة الاستبدادية يمكن أن تكون أى شىء إلا أن تكون رشيدة[١].

ولقد سبق أن ناقشنا فى كتابنا عن «الطاغية» فكرة المستبد المستنير أو العادل أو الطاغية الخيّر الصالح... الخ[٢]. وقلنا أنها «خرافة» لا يمكن أن تتحقق لأنها أصلاً عبارة عن تناقض منطقى فالاستبداد يحوى الظلم فى داخله فكيف يمكن أن يكون المستبد بعد ذلك عادلاً؟ لقد كان فردريك الأكبر من أكبر نماذج «المستبد العادل»، وكان يتصور أنه وصل إلى أقصى مدى عندما قال «لقد انتهيتُ أنا وشعبى إلى اتفاق يرضينا جميعاً: يقولون ما يشتهون، وأفعل ما أشتهى!». لكن هذه الحرية لم تكن كاملة قط، فكلما ارتقى فردريك الأكبر فى مدارج العظمة حظر النقد العلنى لتدابيره الحربية أو مراسيمه الضريبية. وعندما اعترض أحد مستشاريه على عمل له قائلاً: «لكن هذا العمل سيعتبر عملاً غير أخلاقى» ردَّ عليه فردريك قائلاً: «ومتى كانت الفضيلة معوقاً للملوك»[٣].

لاحظ أن «الملك الصالح» يمكن جداً أن ينقلب «طالحاً» فى غمضة عين، والسبب أن الأخلاق ذاتية، والفضيلة ذاتية، فضلاً عن أنها فضفاضة فهو يؤولها حسب منظوره فغزوه لجيرانه وغدره بهم ـ لأنه جهّز جيشاً قوياً ـ يعتبر عملاً فاضلاً فى رأيه!

أما القول بأنه لا يجوز تطبيق الديمقراطية، واللجوء إلى سيادة القانون وحدها فى مجتمع تتفشى فيه الأمية والجهل، فقد سبق أن ناقشناه أيضاً فى كتاب «الطاغية» ونحن نرد على بعض المعترضين، واعتمدنا على أربعة مبررات أساسية الأول: ـ أن

---

(١) ديفيد بيتهام، وكيفى بويلى: «مدخل إلى الديمقراطية» ترجمة احمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق عام ١٩٩٧ ص ٤٢ ـ ٤٣ .

(٢) قارن كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ ص ١١١ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ص ١١٣ .

الديمقراطية ممارسة وأن الشعب يتعلم من أخطائه فلابد له من خوض التجربة ليكتسب الخبرة التى تؤهله لإقامة حكم ديمقراطى سليم. والثانى: أن شعب أثينا الذى بدأت منه الديمقراطية مسيرتها لم يكن مثقفاً ولا متعلماً لكنه كان يعى حقوقه السياسية وهذا هو المطلب الأساسى لتطبيق الديمقراطية. والثالث: ـ يمكن أن يقال الشيء نفسه على شعب «المجناكارتا» الذى ثار فى وجه الملك جون أو يوحنا وانتزع منه هذه الوثيقة العظيمة. وقل مثل ذلك فى شعب باريس إبان الثورة الفرنسية. والرابع: ـ هو أن الأمر الجوهرى اللازم لتطبيق الديمقراطية هو الوعى السياسى، وهو غائب عندنا حتى بين المتعلمين. وهذا يفسر لنا السبب فى أننا يمكن أن نتخلى بسهولة عما حققناه من مكاسب، ويحتاج تنميته إلى جهد مضاعف من المفكرين المستنيرين، على نحو ما فعل «روسو» و«ڤولتير»، ومونتسكيو» والموسوعيون الفرنسيون فى نهاية القرن الثامن عشر.

الفكرة الخامسة: ـ هى أن كلمة «السياسة» تقال على معنيين: السياسة الداخلية فى بناء الدولة، والسياسة الخارجية فى علاقة الدولة بغيرها من الدول. والسؤال الآن: أى المعنيين نقصد؟! والجواب واضح أننا طوال هذا الكتاب نتحدث عن السياسة الداخلية أعنى بناء الدولة، أو التنظيم السياسى للمجتمع فى صورة ما يسمى بالدولة على نحو ما تتجسد فى قوانين. والمشكلة هى العلاقة بين الأخلاق والسياسة فى هذا التنظيم الداخلى.

أما العلاقات بين الدول فهى لا تعنينا كثيراً فى هذا الكتاب لأننا نتحدث عن بناء الدولة، فالكتاب «دراسة فى فلسفة الحكم» (وهذا هو عنوانه الفرعى) ـ أى أنه دراسة للطريقة التى ينبغى أن يُبنى عليها الحكم الصحيح، وكيف تأخذ السياسة، بهذا المعنى، من المفاهيم الأخلاقية المختلفة ما يصلح تقنينه ليكون قوانين تحكم الناس وتحافظ على حياتهم وترعى حقوقهم، فالأخلاق هنا أشبه بالمنارة التى نسترشد بها فى خضم الحياة، أما السياسة الخارجية، أو العلاقة بين الدول، فهى تقوم أساساً على مبدأ «المصلحة»، كل دولة تسعى إلى تحقيق مصالحها الخاصة ولو تضاربت المصالح نشبت الحرب بينها، فهناك لا مجال للأخلاق ولهذا ذهب هيجل إلى أن

الحرب هي محكمة التاريخ. لقد كان ونستون تشرشل رئيس وزراء بريطانيا الشهير يقول: «لقد ارتكبتُ لصالح بريطانيا من الجرائم ما لو ارتكبته بالداخل لقضيتُ حياتى كلها فى السجن»! وهذا مثال واضح لاستبعاد الأخلاق تماماً فى العلاقات بين الدول، وهو ما سنجده واضحاً فى فصل ختامى عن «الأخلاق.. والسياسة فى المجتمع الدولى».

ومع ذلك فقد حاولت الدول منذ أقدم العصور وضع قوانين تحكم العلاقات بين الدول، وتراعى مبادىء العدل والانصاف. فقد وضع الرومان ما يسمى «بقانون الشعوب ..Jus Gentium وهو القانون الذى استهدف تنظيم العلاقات بين روما وغيرها من الدول والشعوب. ثم جاءت المسيحية لتدفع بمسيرة السلام خطوات إلى الأمام، ولتبشر الناس «بالمسرة»، وعلى الأرض السلام. وكذلك فعل الإسلام عندما دعا الناس ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]. واستمرت جهود المفكرين فى محاولاتهم للسعى نحو إقامة قوانين تحكم العلاقات بين دول العالم لكنها كلها باءت بالفشل، والسبب أن القانون يحتاج إلى قوة لتنفيذه، تماماً كما تفعل الدول فى تطبيق قوانينها بالداخل، لكن لا توجد قوة دولية يمكن أن تنفذ هذه القوانين[1] وحتى بعد أن ظهرت «عصبة الأمم» عام ١٩١٩، وقامت «الأمم المتحدة» عام ١٩٤٥، فقد فشلتا فى تحقيق هذا الحلم: تطبيق قوانين دولية بين الأمم يراعيها الجميع على قدم المساواة كما تفعل الدول مع رعاياها. ومازالت العلاقات بين الدول تحكمها المصالح الأنانية، ويخطىء مَنْ يظن أن هناك صداقات، أو علاقات «طيبة» خالية من المصالح ـ الاقتصادية فى الأعم الأغلب ـ فما تفعله الولايات المتحدة منذ أن نصبّت نفسها شرطياً دولياً هو تحقيق مصالحها الخاصة، رغم كل ما تدعيه من الحرص على تنفيذ إرادة المجتمع الدولى، ولهذا فهى تكيل بمكاييل كثيرة ومتنوعة تبعاً للموقف الذى تجد نفسها فيه.

وعلى الرغم من وجود حالات قليلة نجحت فيها محكمة العدل الدولية فى

---

(١) وحتى عندما توجد هذه القوة فأنها تخدم مصالح الدول الكبرى التى لا راد لقضاتها!

إعادة الحقوق إلى أصحابها، وفض المنازعات بين الدول، فأن الطابع العام للعلاقات الدولية لا يزال أخلاقياً فى جوهره على نحو ما سنعرف فى نهاية الكتاب.

الفكرة السادسة: هى أن هذا الحاكم الأخلاقى، أعنى الحاكم الذى يعتمد فى حكمه على مفاهيم أخلاقية، أو ذلك الملك الفاضل أو الراعى الصالح[1]، كثيراً ما يوصف بأنه «أب»، أو «أخ» لجميع أفراد الشعب، أو أنه «رب الأسرة» أو «كبير العائلة»، وفى العصر الحديث كان الرئيس السادات يصف نفسه بهذه الألقاب. وهو يشعر بكثيرم من الفخر والاعتزاز بهذا اللقب العجيب! ومصدر العجب هنا أنه خلط واضح بين الأخلاق والسياسة. ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين عندما كتب يقول: «أننا نعترض على اطلاق كبير العائلة على رئيس الجمهورية، لأن التعبير فضلاً عن تعارضه مع الدستور، يستخلص منه أن ليس لأحد من المواطنين أن يعارض رأياً يقول به إذ أن كلمة رب العائلة واجبة الاحترام حتى إذا جانبه الصواب، ولايجوز لأحد من أفراد العائلة أن يعصى له أمراً أو يوجه له نصحًا ..[2] ومع ذلك فلا يزال هناك حكام كثيرون يفاخرون بأنهم آباء لمجتمعاتهم، وينخدع الناس عندما يأملون خيرا من هذا الوصف!. وهناك غيرهم يطلقون على أنفسهم لقب «الأخ فلان (وهى بالطبع تسمية أخلاقية) وستهجنون بشدة أن يطلق عليهم أحد لقب «الرئيس»، تهربا من المسئولية وتخفياً للمسألة تحت قناع الاخوة الأخلاقية! وذلك كله تلاعب بالكلمات واستخفاف بعقول الناس.!!

---

(١) إذا جاز لشخص كالمسيح أن يصف نفسه بأنه «الراعى» الذى جاء لرعاية «خراف» إسرائيل الضالة، فذلك لأنه نبى جاء لهداية الضالين وإصلاح المنحرفين وتقويم المرائين الخ. أما «الحاكم» فلا يجوز أن يصف نفسه ولا ان يصفه الناس بهذا الوصف، لأنه جاء باختيار الناس، لا لهدايتهم، بل لإدارة شئونهم، ورعاية مصالحهم، والمحافظة على حقوقهم. وتظل السلطة فى جميع الحالات لهؤلاء الناس، السلطة للشعب والأمة مصدر جميع السلطات كما هو معروف. فمن حق الناس عزله إذا ثبت ضلاله، فهم الذين يقوّمون انحرافه لا العكس، وهم الذين يراقبون سلوكه ويحاسبونه على اخطائه. فلا هو فوق القانون ولا هو معصوم من الخطأ، ولا منزه عن الزلل. ومن هنا فقد اخطأ «الفارابى» عندما ظن أنه يمكن أن يكون على رأس الدولة» «نبى»، لأن النبى يهدى ولا يحكم: إنه يتمم مكارم الأخلاق. ومن هنا قال الرسول الكريم: «أنها نبوة لا مُلك»!.

(٢) الدكتور حلمى مراد، جريدة الشعب، القاهرة، بتاريخ ٧/ ١٠/ ١٩٨٠ .

ويقول أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود أننا لا نستطيع أن نقبل النعوت التى كان الرئيس السادات ينعت بها نفسه، كأن يقول مثلاً أنه «كبير العائلة» أو «رب الأسرة المصرية» أو يصف المواطنين بأنهم «أولاده»!. ذلك لأننا إذا ما قلنا أن رئيس الجمهورية هو، إلى جانب منصبه، فى موقع الوالد من الأسرة المصرية، وأن المواطنين هم أبناؤه، لوجدنا أن أمثال هذه العبارات ـ أو النعوت ـ تحمل عنصرين متناقضين فى آن معا، الأول: هو أن يكون الرئيس يمكن عزله ممن انتخبوه، إذا هو لم يحقق لهم ما انتُخب من أجله. والعنصر الثانى هو أنه لا يمكن عزله ، بحكم أنه والد، شأنه شأن أى والد فى أسرته![1].

وعلينا أن نتنبه أيضاً إلى الجانب الآخر من الصورة وهو وصف المجتمع بأنه «عائلة» واحدة، فهو يتردد كثيراً، ويهلل له البعض مع أنه بالغ الخطأ، لأن «الأسرة» أو «العائلة» مفهوم أخلاقى وليس مفهوماً سياسياً، وهى مؤسسة يرتبط أفرادها بمجموعة من المفاهيم الأخلاقية كالواجبات التى تنظم العلاقة بينهم، ولا تحكمها «قوانين» كما هى الحال فى الدولة. ومن ثم فلا يجوز أن يقال اننا جميعاً «أسرة واحدة» أو «عائلة كبيرة»، يجمعنا رأى واحد، وأن اختلاف الآراء وتعددها «مخطط» يستهدف تمزيق هذه الوحدة، وتفكيك عُرى الأمة! وهكذا يصبح المخالفون متآمرين غير وطنيين تمولهم جهات أجنبية![2].

لقد سممنا لعبة السياسة فى بلادنا عندما ينقلون مفاهيم أخلاقية ـ كما هى دون تقنين ـ للتلاعب بها فى ميدان السياسة، كفكرة «الأب» أو «الأخ» أو «العائلة الواحدة»، وأحياناً مفاهيم دينية أيضاً، والقصد منها دغدغة مشاعر الناس، واللعب بعواطفهم التى تثيرها هذه المفاهيم، وينخدع بها السذج دون أن ينتبهوا إلى أن هذه الأفكار البدائية كانت موجودة فى القبيلة حيث كان شيخ القبيلة هو بمثابة الأب،

---

(١) قارن: د. زكى نجيب محمود: «فى تحديث الثقافة العربية» ص ٢٠٨ ـ دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٧ .

(٢) عالجنا هذا الموضوع فى شىء من التفصيل فى مقال بعنوان «الإجماع: ما له وما عليه» مجلة سطور العدد رقم ٩ أغسطس ١٩٩٧ .

وكبير العائلة، ورب الأسرة، والقبيلة هى العائلة بل انها تطورت بالفعل من العائلة بل أنها تطورت بالفعل من العائلة، فليس مجتمعا متقدما ذلك الذى يصف فيه الحاكم نفسه أو يصفه الناس بأنه أب أو رب الأسرة أو أن يوصف فيه المجتمع نفسه بأنه «عائلة»، أو «أسرة يجمعها رأى واحد»، فالإجماع كما يقل برتراند رسل بحق دليل على تخلف المجتمع، وأنه يعيش وفقا لمجموعة من المعتقدات..»[1]. ولهذا السبب فأنك لا تجد هذه المصطلحات «العربية» ـ أو الشرقية عموما ـ تستخدم فى المجتمعات المتقدمة، فلم نسمع أحداً فى المجتمع الإنجليزى يصف «تاتشر» بأنها «أم الإنجليز» ـ ولا تجرؤ هى بالطبع على مثل هذا القول ـ ولم نسمع تشرشل أو «ديجول» أو «كارتر» أو بوش ... الخ يصف نفسه، أو يصفه غيره بأنه «أب» للإنجليز، أو كبير العائلة الفرنسية أو الأمريكية. فنحن وحدنا أصحاب هذه «الاختراعات» التى هى علامة لا تخطىء على تخلف المجتمع، وسمة أساسية من سمات المجتمعات البدائية[2].

ولهذا فينبغى أن لا نندهش عندما يروى «أحمد بهاء الدين» فى مذكراته أنه «ذهب يناقش السادات يوما، ويطلب إليه أن يعدّل الدستور ففاجأه السادات بقوله: «اسمع ياأحمد: أنا مش محتاج دستور علشان أحكم مصر. أنا وعبد الناصر آخر الفراعنة.. واللى بعدى يمكن يحتاجوا دستور عشان يحكموا، إنما أنا مش محتاج دستور ياأحمد!!».

السادات الذى كان فى بداية عهده بالرئاسة يقضى نهاية الأسبوع فى قرية «ميت أبو الكوم» مسقط رأسه، بجلبابه البلدى هو نفسه السادات الذى انتهى الأمر إلى أن يفكر فى أخريات أيامه فى أن يرتدى الزى الفرعونى ويستقل عربة فرعونية إلى الأهرامات وأبو الهول! ملكاً فرعونيا يتهادى كالطاووس!!.

<u>الفكرة السابعة:</u> ـ من الأفكار الأساسية التى ينبغى علينا أن ننتبه إليها جيداً،

---

(١) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الثانى ترجمة د. فؤاد زكريا سلسلة عالم المعرفة عدد ٧٢ ديسمبر ١٩٨٣ ص ٢٠.

(٢) قارن ايضاً مقالنا: «سيدنا موبوتو.. حاكما بأمر الله» فى جريد الوفد. الثلاثاء ١٤ أكتوبر ١٩٩٧

ذلك الخطأ الذى كثيراً ما نصادفه عند كتابنا السياسيين عندما يتجهون «بالنصائح الغالية» إلى الحاكم كما فعل الغزالى قديما فى «التبر المسبوك..»، لا سيما تذكيره بيوم الحساب وأنه سيقف يوما أمام رب العالمين ليسأله عن «رعاياه»، عن المريض، والعاجز والمسن... الخ. وعن أموال المسلمين، وعن القصور التى شيدها، والبذخ الذى عاش فيه... الخ. أو يلجأ بعضهم أحياناً إلى قلب الحاكم، يستثير عواطفه ومشاعره ويتخيل أنه من المفروض: أن لا يتذوق طعم الراحة، بينما شعبه يئن تحت وطأة الجوع، والعرى والأوبئة، ولا يطيب له النوم على الفراش الوثير الناعم، وشعبه صاحب الثروة الأصلى ينام فى الحظائر والأكواخ والثروات المكدسة من الماس، والنحاس، والذهب والمعادن مستباحة![1]. وما ضره لو سبق إلى فعل الخيرات، ونظر إلى شعبه نظرة الأب الشفوق، وليس نظرة الجزار الذى لا يهمه من الشاة سوى جزّ صوفها واستنزاف دمائها، وبيع لحمها وعظمها..؟!.[2].

والواقع أن اقحام «محكمة العدل الإلهى» فى سياق الحديث عن الحاكم الطاغية مسألة بالغة الخطورة لأنها لن تؤدى إلا إلى نتيجة واحدة هى أن هذا الحاكم يتسمد سلطته المطلقة من الله لا من الناس، فلا الشعب ولا الأمة مصدرا للسلطات، ومن ثم لا يكون مسئولاً أمام أحد غير الله.[3] وهذا ما كان يفعله فى الواقع المفكرون المسلمون الذين يتحدثون عن الحكم على أنه «أمانة» فى يد الحاكم، والناس «وديعة»

---

(١) قارن مقال الأستاذ جمال بدوى فى جريدة الوفد عن نهاية طاغية زائير «موبوتو» تحت عنوان «مصير طاغية» يوم الثلاثاء ٩ ديسمبر عام ١٩٩٧ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) لستُ أشك لحظة واحدة أن الحاكم الطاغية سوف يهتز طرباً لسماعه عن هذا الحساب الأخروى الذى لا علاقة له بحساب الدنيا. فضلاً عن أن التركيز على حساب الآخرة يصيب الناس بسلبية قاتلة، طالما أن الطاغية سوف ينال عقابا رادعاً على أعماله. فى حين أن الناس لا علاقة لهم بدخوله جهنم أبد الآبدين لكنهم يهتمون بدخوله السجن فى هذه الحياة الدنيا، ولو لبضع سنوات! أعنى أن يطبق عليه نفس القوانين التى تنطبق على المواطنين جميعا. وماذا يريد الطاغية من شعبه أفضل من أن يتركه «منه لله»؟ ألن يقف أمام محكمة العدل الإلهى التى تورن أعماله بميزان دقيق، ويحاسب على سلوكه حسابا عسيرا؟ أليس عقابا رادعا له ولأمثاله..؟... الخ هذه العبارات فى الواقع دعم للحكم الطغيانى من ناحية وتهميش للناس، وإبعادهم عن محاسبته من ناحية أخرى.

فى عنقه أودعها الله عنده فأن صانهـا، وحافظ عليها دخل الجنة، وإن لم يفعل كان له عذاب السـعير. وهذا هو التصـور الأخلاقى الدينى للفكر السياسى فـى العصور الوسطى لنظام الحكم دون أن تكون هناك «حقوق طبيعـية» للناس إنْ انتهكها الحاكم كان لهم محاسبته. ولنستمع إلى هذه القصة:

«دخل أبو مسلم الخرسانى على معاوية بن أبى سفيان. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: بل قل السلام عليك أيها الأمير. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: قل أيهـا الأمير. وأعادها ثلاثا. ثم قال إنما أنت أجيـر استأجرك رب هـذه الغنم لرعايتها. فان أنت هنأت جرباها[1]، وداويت مرضاها. وحبست أولاها عن آخرها. وفـاك سيـدك أجرك. وأن أنت لم تهنأ جـرباها. ولم تداو مرضـاها، ولم تحبس أولاها عن أخراها. عاقبك سيدك». فالمحاسبة أمام «محكمة العدل الإلهى» لا تكون إلا إذا كان الحكم بتفويض من الله الذى اسـتأجر الحاكم لرعاية «هذه الغنم»، وهو تصـور سوف يسـتـمر مع حكامنـا حتى يومنا الراهـن: فهم «الرعـاة» ونحن «الغنم»، وهـم الساسة (من ساس يسوس) مروضو الخيول، ونحن الخيول التى تحتاج إلى العصا فى يد السائس!

والواقع أن هذا المنظور لا يصلح بتاتا لقيـادة الدول، وإن كان ينفع لنصح شيخ القـبيلة الذى يـجمع أفـراد القبـيلة فى نهـاية اليـوم ليفض مـا بينهم من منازعـات وخلافـات. أما الدولة الحـديثة فـهى تحكم عن طريق القوانيـن التى يضعهـا الناس لأنفسهـم، وها هنا تكمن الحرية الحقيقة: فأنا حر بمقدار ما أطيع القانون الذى أضعه لنفسى (وهذا هو المعنى الصحيح لاستقلال الإرادة Autonomy الذى وضعه كانط Kant) أو الذى يضعه المجلس الذى أنيبه عنى للقيام بهذه المهمة.

والفكرة الثـامنة: ـ هي أن مسألة تديّن فلان أو علان (الحاكم أو غير الحاكم) هى مسألـة شخصية تمامـاً، ومن ثم فهى لا تهم سوى صـاحبها. فـهو وحده الذى سيحاسب عليـها، وهو وحده الذى سيعاقب بدخول جـهنم أو يثاب فيدخل الجنة.

---

(١) اطعمت الأجرب منها.

فضلاً عن أن التـدين مسألة داخليـة باطنية لا يعرفها سوى صـاحبها، مثلها مثل الأخلاق تماماً، فقـد يكون المتدين زائفاً وصاحب الخُلق مدعياً ومنافـقاً (فهو يتظاهر بهذا أو ذاك أمـام الناس)، فى حين أن ما يهمنى كـمواطن هو السلوك الخـارجى للحاكم، ولأفـراد البشر بصـفة عامـة، وخضوع هذا السلوك لـلقوانين نفسـها التى أخضع لهـا. ومن المعروف أن القـانون لا يحاسب الناس على النوايا، بـل على ما يتحقق منها بـالفعل فى العالم الخارجى، وهو موضوع سوف نـعود إليه فى الفصل القادم عندما نتحدث عن خصائص كل من «الأخلاق. . والسياسة».

فإذا اعترض معترض قـائلاً: وماذا يضيرنا لو أن الحاكم كان على خُلق وتدين، فضلاً عـن خضوعه للقـوانين نفسها التى يخـضع لها المواطنون جميـعاً فى الدولة؟ أجبنا: هذا خيـر وبركة. ولكن بشرط أن لا تكون هاتان الصفتـان هما كل مؤهلاته للحكم، أو أنهما الخاصتان الأساسيتان اللتان إذا توفرتا إعتلى منصة الحكم دون قيد أو شـــرط[1]. فهنـاك: «عم على البواب» الرجل الطيب المهـذب وهو على خلق وتدين، لكنه لا يصلح لقيادة الدولة. هذا شطر من الإجابـة. أما الشطر الثانى فهو أن مثل هـذا الحاكم، لو وجد، فـسوف يوصف «بالحـاكم المثالى» الذى يجـمع بين الفضيلة الشخصية الأخلاقية والدينية، وطاعة القوانين التى تضعها المجالس النيابية، وهو الذى نقرأ عنه فى الكتب فقط، أما الواقع العملى الذى يحدثنا عنه التاريخ فهو شىء مختلفة أتّم الأخـتلاف. ففى التاريخ القديم: كان أبو مـوسى الأشعرى رجلاً فاضـلاً وتقياً ورعـاً استوفى شروط القـضاء. ولاه عمـر بن الخطاب قاضيـاً بعد أن اطمأن إليه. لكن أكانت هذه الخصائص الأخلاقية والدينية كافية وحدها ليكون رجل

---

(١) «فلويس السادس عشر الذى تولى عرش فرنسا عام ١٧٧٤» كان متحليا بكل فضيلة شخصية، فكان أمينا، ورعا، لطيف المعشر، حسن الذوق. ولكنه لم يكن فى مقدوره أن يحكم. فقد حرمته الطبيعة صفاء الذهن، وحدة التفكير، وسرعة البت فى الأمور، وحاسة انتهاز الفرص، وموهبة الجد والمثابرة - تلك الصفات التى تكون رجل الدولة. ولذلك ترك التيار يجرفه إلى اين يجرى، بدلا من ان يوجه هو الحوادث» هـ. أ.ل. فيشر «تاريخ أوربا فى العصـر الحديث» ترجمة احـمـد نجيب هاشم، وديع الضـبع، دار المعارف بمصر عام ١٩٤٦ . ص ٧ . ومـعنى ذلك ان صفات «رجل الدولة» تختلـف من «الشـخص الأخلاقى المتدين».

دولة أو حتى سياسياً؟ هذا ما يجيب عنه التاريخ بالنفى يوم التحكيم عندما واجه رجل الأخلاق ـ أبوموسى الأشعرى ـ رجل السياسة عمرو بن العاص ـ والنتيجة معروفة! . ولك أن تقارن فى تاريخنا الحديث بين أحمد عرابى الرجل الطيب المتدين صاحب الخلق الذى قضى ليلة مع جنوده يذكر الله بعد أن صدّق وعود الإنجليز فخسر المعركة وتحولت مصر إلى مستعمرة بريطانية، وبين محمد على باشا الكبير الذى دعّم حكمه ومملكته يوم أن دعا المماليك ـ أعداء الأمس ـ إلى وليمته الكبرى بمناسبة سفر ابنه إبراهيم على رأس جيش إلى السعودية ـ ووقع المماليك فى الفخ المعروف فى التاريخ باسم «مذبحة القلعة» وهكذا وطد محمد على ملكه بحذف ومهارة رغم العمل اللاأخلاقى الذى أقدم عليه! .

<u>الفكرة التاسعة:</u> ـ لم تعد الشروط التى ينبغى توافرها فى الحاكم الحديث ـ رئيس الجمهورية مثلاً ـ حتى ينتخبه الناس ويرضون بحكمه، هى نفسها الشروط التى ذكرها «الماوردى» ، وغيره، فى أحكامه السلطانية[1]، : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصحّ معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقصٍ يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض... الخ. فقد تكون هذه هى «مواصفات» الحاكم الجيد كما يفرضها العصر أو يحتاجها المجتمع آنذاك، فالحاكم يمتطى صهوة جواد، ويقود الجيوش ويقاتل بنفسه، ويتحرك فى كل اتجاه... الخ. وهى أمور لم تعد مطلوبة فقد تدور معركة قتالية الآن عن طريق «الكمبيوتر»! وقد تطلق غواصة من تحت الماء صاروخاً ليصيب طائرة فى الجو، وتطلق حاملات الطائرات والبوارج صواريخها من بعد شاسع، قد يصل إلى آلاف الأميال، وتصيب أهدافها بدقة تامة. وذلك كله معروف لرجل الشارع، ومع ذلك تجد من كُتابنا المحدثين من يصرّ اصراراً غريباً على أن «الإسلام يشترط فى الحاكم هذه الشروط. . » والإسلام برىء مما يقولون! الواقع أن «الماوردى» حسب عصره، هو الذى يشترط، وابن خلدون، والطرطوشى، والغزالى... الخ يعتقدون أن صفات الحاكم لابد أن تكون كذا وكذا، وهى أفكار نبعت من عصورهم ـ لا من الإسلام ـ وسوف نناقش ذلك بشىء من

---

(١) سوف نتحدث عنها بشىء من التفصيل فى فصل قائم بذاته.

التفصيل فيما بعد[١]. ولكن يكفينا هنا أن نشير إلى شىء من التناقض الغريب فى أقوال هؤلاء الكتاب. فالدكتور محمد يوسف موسى يقول بالحرف الواحد «لا يعرف الإسلام تحديد مدة معينة يتولى فيها الخلفية أمر الأمة ثم يعتزل الحكم بعدها ليخلفه آخر بطريق الانتخاب أو أى طريق آخر، لكنه يعرف أن على الخليفة واجبات عليه أن يقوم بها وأن يبقى فى الحكم، ويتحمل مسئولياته ما دام صالحا لها وقادرا عليها، ولو ظل كذلك طول حياته ـ وهذا الذى يعرفه الإسلام ويقره هو الخير كل الخير للأمة»[٢].

والدكتور أحمد شلبى يرى أن الإسلام لا يعرف ما ابتكره المحدثون من أنْ يعيِّن الرئيس عندما يعجز عن حمل العبء رئيساً جديداً. ولا يعرف الإسلام كذلك أن يُعيِّن رئيسٌ نائباً له، ويظل هذا النائب مشلول الإرادة طيلة حياة الرئيس، ولا يقوم بأمر إلا بتكليف من الرئيس وفى نطاق محدود »[٣]. وهو «يهيب بالعالم الإسلامى، ورؤسائه وشعوبه أن يعود للفكر الإسلامى فى اختيار الرئيس وفى تحديد مدة الرياسة »ـ وكم ياتُرى هذه المدة؟ ليست كما رأينا طول حياة الحاكم بل هى فى رأيه: «أن تكون أربع سنوات يمكن تجديدها مرة واحدة»[٤]. مع أن الفكرة الأولى «أن يظل الحاكم حاكماً طيلة حياته» كانت هى ما يعرفه الإسلام ويقره. وهو الخير كل الخير للأمة!

هذان أستاذان فاضلان نكن لهما كل احترام، يكتبان أموراً متباينة غاية التباين ويصر كل منهما على أنها هى ما يعرفه الإسلام ويقره. ولستُ أدرى لِمَ لا يكتب المفكر المسلم ما يكتب باسمه هو لا باسم الإسلام حتى لا ينخدع السذج فيعتقدون أن ما يقوله هو «رأى الإسلام» ـ وأن مناقشته بالتالى، كفر وضلال!

---

(١) ولك أن تراجع ما يقوله الدكتور محمد يوسف موسى فى كتاب «نظام الحكم فى الإسلام» دار الكتاب العربى للطباعة والنشر. والدكتور أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» الطبعة السادسة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٩١ .

(٢) د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام»، ص ١٤٦ .

(٣) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ص ٦٤ .

(٤) د. أحمد شلبى «المرجع نفسه» ص ٦٥ .

في حين أن مـا يقوله هو رأيه الشـخصي من ابن أبي الربيع إلى الـفارابي إلى الماوردي إلى الغـزالي إلى الكُتّاب المحدثـين... الخ ومناقشـتهم واجبـة لتطور الفكر وتقدمه وسوف نعود إلى هذه الفكرة لأهميتها الشديدة ـ فيما بعد.

الفكرة العـاشرة: لا نريد من الحاكم المعاصر أن يتحلى بالخصال التي يذكرها كُتّابنا حتى اليـوم ـ وهي في معظمها أخلاقية ـ أن يـكون كريما «فالكرم هو الأصل في استمالة القلوب، وتحصـيل النصائح من العلماء والأشراف»[1] دون أن يسـألوا أنفسهم: كـيف يكون كريماً ياترى؟. وكيف ينفق: مـن ماله أم من مال الدولة..؟ طبعاً من «بيت المال» من الخزائن التي جمعها العامة الذين حرمهم الكاتب نفسه حق اختيار الحاكم[2] كلا لا نريد للحاكم أن يكون كريماً ولا ينفق مليماً واحداً إلا طبقاً للقانون، وفي المشروعات التي تقرها الحكومة، والمجالس المختصة. ولا نريد للحاكم أن تكون له تلك الهـيبة التي يتـخذ من أجلهـا الأسود والفيلة والجنود تـلتف حوله ليبعث الهيبة في نفوس الناس[3].

والواقع أن بعض الكُتّاب السـياسيين يكتبـون كما لو كان الحاكم «شـيخ قبيلة» يجلس على منصة[4]، ويأتيه الناس ليفض منازعاتهم ويفصل بينهم، مع أن هؤلاء الكُتّاب هم أنفـسهم يلجـأون إلى المحامين والقـضاة والقانون لفض مـنازعاتهم مع الناشريـن مثلاً، ولم يفكر واحـد منهم أن يلجأ إلى «رئـيس الجمهـورية يطلب منه القصـاص العادل» من هذا الناشر اللعـين أو ليصرف له مـستحـقاته من بيت المال! فلماذا يكتبون إذن مثل هذا الكلام الغريب؟ أهو للاستـهلاك المحلي؟ لدغاغة مشاعر الناس الدينية والعاطفية؟ ولماذا لا يرتفعون بهذه المشـاعر إلى المستويات السامية النبيلة التي تمكنهم من فصل الأخـلاق عن السياسة، وفهم الأمور فـهماً حقيـقياً، وهو أن المفاهيم الأخلاقية لابد أن تتحول إلى قوانين؟ وأن المجتمع الذي يقوم على «إحسان»

---

(١) د. أحمد شلبي «السياسة في الفكر الإسلامي» ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه ص ٦٢.

(٣) المرجع نفسه ص ٦٨.

(٤) لا أريد ان أقول أنه أقرب إلى العمدة وهو يجلس على «المصطبة» في قريتنا ويفتي في كل شيء!.

الحاكم الكريم ليس «مجتمعا»، وإنما هو مجموعة من الشحاذين ليست لهم حقوق المواطن صاحب الكرامة الذى يريد أن يعيش فى ظل القوانين التى تسود الجميع ولا ينعم بتبرع من أحد حتى ولو كان رئيس الجمهورية أو الخليفة.

إن ما نريده فى الحاكم الحديث يختلف عن ذلك أتم الاختلاف:ـ

(١) أن يكون مواطناً بين مواطنين، فلا يشعر بسمو المنصب أو تفوقه أو أنه أعلى أو أفضل من غيره لمجرد اختياره رئيسا أو حاكما. فنظراؤه من المواطنين هم الذين اختاروه للقيام بهذه المهمة.

(٢) أن يدرك أن اختيار المواطنين له يعنى فى الحال أنهم مصدر السلطة فهم الذين رفعوه إلى هذا المنصب، وبذلك يتحقق المبدأ الديمقراطى الهام وهو الشعب مصدر السلطة أو أن الأمة هى مصدر السلطات ـ والشق الثانى الهام أيضاً الذى ينبغى أن يضعه الحاكم فى ذهنه أن مَن يملك الاختيار والتنصيب يملك أيضاً العزل والمحاسبة.

(٣) أن لا ينفرد الحاكم باتخاذ قرار ولا يحسم وحده فى الأمور الهامة، بل أن يجمع مستشاريه للتداول فى الأمر، ثم يعرض الأمر على المجلس النيابى ليحصل على موافقته. ولك أن تنظر، مثلاً فيما يفعله الرئيس الأمريكى عند اتخاذ قرار خطير ـ أو حتى غير خطير ـ وكيف يتم التداول والتشاور، مع أنه هو نفسه منتخب من الناس انتخاباً مباشراً، ومع ذلك لا يستطيع أن يُعيّن وزيراً إلا بموافقة المجلس النيابى!

(٤) لا نريد من الحاكم أن يكون كريماً، ولا نعتقد أن «الحاكم البخيل يعرض دولته للضياع»[١]، وإنما نريد من الحاكم أن يقدم إقراراً «للذمة المالية» كما يفعل أى مواطن، عندما يتولى الحكم كان يملك كذا وكذا، وفى نهاية حكمه أصبحت ثروته على النحو الفلانى ـ ومن ثَم يطبق عليه القانون الذى يطبق على الناس جميعاً «من أين لك هذا؟». وهذا ما يمكن أن نقول عنه بحق «ياليت الملوك والرؤساء والحكام

---

(١) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ص ٥٨ .

يتدارسونه بعناية، وينفذونه بكل دقة..»[1].

(٥) أن يتخلى تماما عن الشعور «القَبَلى» أو الإحساس «بالعائلة» والولاء لها والانتماء إليها - لأنه ينتمى إلى الوطن بأسره - ذلك الإحساس الذى يجعله يميز أولاده، وأفراد عائلته بتعيينهم فى مناصب أو مراكز لا يستحقونها بل أحياناً بغير مناصب ولا مراكز تكون «كلمة السر» عندهم وجواز المرور الذى يفتح لهم جميع الأبواب المغلقة - كلمة واحدة هى «نحن أقارب الرئيس».

(٦) أن يخضع هو وأقاربه وحاشيته، ومَنْ يلوذ به إلى القانون، فسيادة القانون - وليس أخلاق الحاكم - هى الفصل النهائى بين نظام الحكم الجيد، ونظام الحكم الفاسد. بين النظام الديمقراطى الذى تتم فيه محاسبة كل مواطن من رئيس الجمهورية إلى أفراد الناس فى الشارع بقانون واحد - وبين النظام القَبَلى أو الشمولى أو الديكتاتورى أو نظام الطغيان... الخ وهى كلها عائلة واحدة - الذى يكون فيه القانون هو إرادة الحاكم التعسفية.

هذه مجموعة من الخصال التى نريدها فى الحاكم الحديث الذى لا يعتمد فى حكمه على مفاهيم أخلاقية بل على قنوات ديمقراطية، ومؤسسات شرعية، ومجالس نيابية... الخ باختصار على نظام ديمقراطى يصون للمواطن كرامته وإنسانيته بل قدسيته.

الفكرة الحادية عشرة: لا أظن أن هناك حاكماً أخلاقياً كان أرفع من أبى بكر الصديق، ولا أفضل أو أنبل من عمر بن الخطاب. ومع ذلك فقد قوبل الأول بمعارضة قوية عقب توليه الحكم، فقال له على بن أبى طالب، مثلاً، «لقد أفسدت علينا أمرنا، فلم تستشر، ولم ترع لنا حقا..». فلم يغضب أو ينفعل أو يجد فى هذا القول جريمة لا تغتفر، بل أجاب فى هدوء الرجل الديمقراطى «: بلى! لكنى خشيت الفتنة»[2] وهو هنا يضع مبدأ هاماً وأساسياً فى الحكم الديمقراطى هو: حق الناس فى المعارضة. وأبو بكر الصديق ينصح الملوك والحكام أيضاً بالمحافظة على

---

(١) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

(٢) المسعودى «مروج الذهب، ومعادن الجوهر» المجلد الثانى ص ٣٠٧ .

أموال رعاياهم. أما عن نفسه فهو يقول: «.. ولينا أمر المسلمين، فلم نأخذ درهماً ولا ديناراً، ولكنا أكلنا من جريش طعامهم، ولبسنا من خشن ثيابهم»[1]. ولم يبق عندنا من مال المسلمين شيء وكلّف ابنته السيدة عائشة فى مرض موته أن تعيد للخليفة من بعده ما تبقى عنده من المال القليل والمتاع[1].

وقل الشيء نفسه بالنسبة للخليفة الثانى عمر بن الخطاب الذى طالب الناس عندما تولى الحكم بمراقبته ومحاسبته: «مَنْ رأى منكم فىّ اعوجاجا فليقومه. ما أنا إلا أحدكم..»[2] ولقد كان عمر شخصية فذّة عُرف بالشدة والحزم، فلما تولى الخلافة خاف الناس من شدته فصاح فيهم: «أن الشدة قد زادت. ولكن على أهل الظلم والبغى، أما أهل العدل والقصد فأنى أضع خدّى على الأرض حباً وإجلالاً..»[3].

وغير ذلك من فضائل سامية، وسلوك أخلاقى نبيل. وقد سقنا لها الكثير من الأمثلة فى مكان آخر[4].

وقد يظن القارىء المتسرع أن هذه نماذج تعارض بقوة الفكرة التى ندعو إليها وتؤيد نظام الحاكم الأخلاقى ـ لكن ذلك غير صحيح، فهى فى الواقع أمثلة تؤيد تماما ما نقول. إذ أننا نستطيع أن نستخلص من الأمثلة القليلة التى ذكرناها الآن المبادىء الأساسية الآتية :ـ

(١) من حق الناس أن تعترض على اختيار الحاكم، وأن ترفض توليه مهما علت مكانته وسمت أخلاقه.

(٢) ينبغى المحافظة على أموال الدولة، والفصل التام بين مال الحاكم ومال الشعب.

---

(١) طبقات ابن سعد ص ٢٩ (نقلاً عن كتاب الدكتور شلبى ص ٦٩).

(٢) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ص ٦٩ .

(٣) د. أحمد شلبى «المرجع السابق فى الصفحة نفسها».

(٤) راجع كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصورة من الاستبداد السياسى» ص ٢٢١ من الطبعة الثالثة ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ .

(٣) يجب محاسبته فى نهاية مدته عما يملك، وتقدير ثروته التى ربما تكون زادت بعد أن تولى الحكم.

(٤) لابد من الحزم فى تطبيق القوانين على المخالفين من «أهل الظلم والبغى» أعنى مَنْ يسرق أو يعتدى على الآخرين: أموالهم أو حياتهم أو أعراضهم... الخ أو ينتهك قوانين البلاد بصفة عامة.

(٥) يُطرح منصب الحاكم للاختيار الحر، ويقوم الناس بمحض إرادتهم باختيار مَنْ يرضونه حاكماً... الخ.

تخيل معى لو أن الفضائل النبيلة التى اتسم بها الرجلان كانت قد تحولت إلى قوانين باقية على مرّ الزمن تحكم المسلمين، وأن مَنْ يتولى بعدهما عليه أن يضيف إليها قوانين جديدة - تخيل أى فائدة كبرى كانت تعود على الناس فى هذه الحالة..؟ لكن شيئاً من ذلك لم يحدث للأسف الشديد، فماتت هذه الفضائل بموت الرجلين. ولهذا لم يجد معاوية أى غضاضة فى تحويل دفة الحكم إلى النظام الملكى الاستبدادى الوراثى فى أسرته. وأن يقول ببساطة شديدة: «لقد رضتُ لكم نفسى على عمل أبى قحافة، وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفاراً شديداً»[1].

ولهذا فأنك لا تستطيع إذا أردت أن تفعل ما فعله الأمبراطور الرومانى جوستنيان (٤٨٣ - ٥٦٥) فتضع «مدّونة» للقوانين التى ظهرت فى تاريخ الدولة الإسلامية على نحو ما فعل هذا الأمبراطور بالنسبة للدولة الرومانية[2].

<u>الفكرة الثانية عشرة:</u> الواقع أن نظام الحكم الأخلاقى الذى يعتمد على «الملك الفاضل» و«الراعى الصالح» يجعل الشعب - وهو صاحب المصلحة الأولى فى النظام السياسى - بلا أدنى قيمة، إذ يضعه فى الدرك الأسفل من النظام، فليس لهم رأى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٣ .

(٢) أعاد الأمبراطور جوستنيان الأول تنظيم الامبراطورية البيزنطية، وألف عام ٥٢٨م لجنة عهد إليها بجمع القوانين الرومانية وتنظيمها، فانجزت المهمة عام ٥٥٣م فيما عرف باسم «مدّونة جرستنيان».

ولا مشورة إذ يكتفى بأهل «الحل والعقـد»، وعددهم ستة أو أربعة أو ثلاثة ...على نحو ما سيرد ذكره فيما بعد. وما يهمنا الآن أنه «ليس للعامة شأن فى اختيار الرئيس أو الخليفـة لأنهم لا يستطيعون تقـييم الناس وحُسن الاخـتيار لهذا المنصب الكبـير. ويروى أن عمـر أراد أن يعرض أمر الشـورى على جماهيـر الحجاج، فـذّكره بعض الصحابة بأن الموسم يجـمع أخلاط الناس، ومَنْ لا يفهمون المقـال، فيطيرون به كل مطار، وأنه يجب أن يُرجىء هـذا إلى أن يعود إلى المدينـة فيلقـيـه على أهل العلم والرأى، ففعل..»[1] وعندما اندلعت الجماهير عقب مقتل عثمان بن عفان إلى على بن أبى طالب يريدون البيعة له، أدرك أن سيل الناس سيل شـعبى فصاح فيهم: «أن هذا الأمر ليس لكم، أنه لأهل بدر: «أين طلحة والزبين وسعد..؟»[2].

أما سلطة الأمة فتتمثل فى ضرورة موافقتها على ما يراه أهل الحل والعقد الذين عليهم أن يختاروا مَنْ يـسرع الناس إلى طاعته[3]. (مع أن المفـــروض أن الناس لا تطيع سوى القانون!).

وهذا مبدأ غريب وخطير فى آن معاً لأنه يستبـعد أصحاب المصلحة الحقيقية فى قيام النظام السيـاسى، ومصدر السلطة فى اختيار الحـاكم وسن القوانين. أن القاعدة الأساسية فى النظام الديمقـراطى تقول: أننى أنا الذى أزرع، وأنا الذى أحصد، وأنا الذى أصنع، وأنـا الذى أدفع الضـــرائب، وأنا الذى أدافع عـن الوطن فى حـــالة الحرب... الخ إذن أنا الذى أحكم. العامة الذين يتحدثون عنهم «باحتقار» هم أفراد الشعب أصحاب المصلحة فى قيـام النظام السياسى، وقد يكونون على غير علم، أو ثقافة (وقد سبق أن ناقـشنا ذلك) ينقصهم الوعى... الخ لكن ذلك كله لا ينبغى أن يعوقـه عن الاشتراك الفـعلى فى اختيار الحـاكم، والوقوع فى الأخطاء والاستـفادة منها، فالـديمقراطية ممارسة أكـثر منها نظرية فلسـفية، هى أقرب إلى السـباحة التى

---

(١) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ص ٦٣ .

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

تحتاج إلى أن يُلقى المرء بنفسه فى الماء ليتعلم العوم، لا أن يقرأ كتاباً فى «فن العوم» ـ وإذا كان الفلاسفة والمفكرون يسهمون فى وضع النظريات السياسية فأن المحك فى النهاية هو عامة الناس. وكما تقول الحكمة الأثينية القديمة: «إذا كان الأسكافى يصنع الحذاء، فأن مَنْ ينتعله هو وحده الذى يعرف أين يضايقه..» وكثيراً ما كنتُ أعتقد أن عامة الناس فى مصر على وجه التحديد تشعر شعوراً باطنياً أن هذا النظام أو ذاك فاسد وسىء، دون أن تعرف شيئاً عن النظريات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية. لكن رجل الشارع «يحس» من ممارساته اليومية فى قطاعات الدولة، ومن احتكاكه بغيره من الناس أن النظام الذى يعيش فيه سىء أو فاسد دون أن يكون فى استطاعته تقديم الأدلة والأسانيد أو المبررات العقلية التى يبرهن بها على صحة شعوره. ولستُ أشك أن «قدراً ما» من الوعى السياسى ينشأ عن طريق هذه الممارسات والاحتكاكات اليومية.

والواقع أن الحط من قيمة «العامة» ـ أو السواد الأعظم من الناس ـ ليس سوى نتيجة منطقية مترتبة على اعتبار الحاكم الفاضل أو الراعى الصالح ـ المثل الأعلى للناس، وأنه القدوة والنموذج الذى ينبغى عليهم أن يحتذوه. ولو صحَّ ذلك لكان الحاكم كل شىء وأما الناس فهم لا شىء؛ أن كل ما ينبغى عليهم عمله هو اتباعه، ومحاكاته: يسلكون سبيله، ويذهبون مذهبه، ولا يخرجون عن أفعاله وأقواله. «وإذا أحبَّ شيئاً أحبه الناس، وإذا أبغض شيئاً أبغضه الناس» ـ على نحو ما قدمنا.

الفكرة الثالثة عشرة: فى نظام الحكم الأخلاقى تنعدم شخصية الفرد أو ما نسميه بالذاتية الفردية، فليس لدى الفرد شعور بذاته أو إحساس بفرديته لأن الكل مدمج فى الحاكم الفاضل أو الراعى الصالح، ولهذا جاز لبعض الكتاب أن يذهبوا إلى أن «المسلمين فى كل عصر تبع للخليفة ـ يسلكون سبيله، ويذهبون مذهبه، ويعملون على ما يرونه منه، ولا يخرجون عن أخلاقه وأفعاله وأقواله»[1]، فهو المثل الأعلى الذى يُحتذى، وهو القدوة والنموذج الذى ينبغى على الناس محاكاته.

---

(١) «مشاكلة الناس لزمانهم» تحقيق محمد كمال الدين عز الدين ص ٢٠ (نقلاً عن د. شلبى ص ٧٢).

قال سـفيان الثورى للـخليفة أبى جعـفر المنصور: «إنى لأعلم رجـلاً واحداً إنْ صلح صلحت الأمة: فسأله الخليفة فى دهشة: مَنْ هو؟ فقال أنت». ! وهكذا يكون قَدَرَ الرئيس وقَـدْره فى كل زمان ومكان، فـأخلاقه، تنعكس عـلى كل البلاد طولاً وعرضاً، ومن هنا كـان التزامه بصلاح نفسه ليكون فى ذلـك صلاح أمة الإسلام[1] (صـلاح أمة الإسـلام التى تتـألف من مـلايين البـشـر تتوقف علـى صلاح فـرد: تخيل!).

ويذكر ابـن طباطبـا أن للملك أموراً تخـصه: «منهـا أنه إذا أحبَّ شيـئاً أحـبه الناس، وإذا أبغض شيئاً أبغضـه الناس، وإذا لهج بشىء لهج به الناس، إما طبعاً أو تطبعاً. ولذلك قيل: «الناس على دين ملوكهم»![2]. (لاحظ أن الملك هنا هو المثل الأعلى الأخلاقى وهو القدوة والنموذج!).

وإذا كان الكل مدمجاً فى الحاكم الفاضل على هذا النحو، انطمس الاحساس بالحرية، وانطمست معه المسئولية، وأصبح الفعل المتعمد وغيـر المتعمد سواء! وفى مثل هذه الحالة لا يمكن أن تكون هـناك أخلاق حقيقيـة، لأن الفعل الأخلاقى ليس هو ما يتفق مع مبادىء الأخـلاق فحسب، بل ما ينبع من داخل الفـرد، أعنـى من شعوره الباطنى وإحساسـه بالواجب كما يقول كانط I. Kant الذى جـعل من الإرادة الطيبة أو الخيرة أساساً للأخلاق كلها، حتى إذا لم يتمكن المرء من تحقيقها فى العالم الخارجى على نحو ما سنعرف فى الفصل القادم.

الوعى الأخلاقى هو فى النهاية ذلك الجانب الباطنى الذى يبقى حتى ولو زالت العادات والتـقاليد وامـتنع العقاب الخـارجى، لأن الوعى الأخلاقى يتطلب الشـعور بالواجب والإحساس بالذات الحـرة وهو أمر ينعدم فى المجتمـعات التى تدمج الفرد مع غيره أو مع الحـاكم. ومن هنا لا تكون التفرقـة كبيرة بين الحريـة والعبودية لأن الجميع متساوون فى المهانـة أمام الحاكم، وبما أن الكرامة لا وجود لها بينهم، فليس للشخص حقـوق فردية يتميز بهـا. وما أسهل أن يتحول هذا الشعـر إلى الإحساس

---

(١) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ص ٧٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

بالضعـة والانحطاط. وهكذا تكمن اللاأخلاقيـة من وراء القناع الأخلاقى الزائف ـ وهو زائف لأن مـصـدره الخـارج لا الداخل: الخـوف من العـقاب لا الإحـسـاس بالواجب.

وفى مثل هذا النـوع من الحكم لا وجود لعنصر الذاتيـة، أو للوعى الذاتى، أو لانعكاس الإرادة الفـردية على ذاتها فى مـعارضة الإرادة الكلـية للحاكم الـتى تأمر مباشرة بما ينبغى على الفـرد أن يفعله، وهذا الأخير يذعن ويطيع بلا روية أو تفكير لأنه إذا لم يطع انفصل عن «الكل» وعرَّض نفسه للعقاب.

والواقع أن فكرة «الوعى الذاتى» بالغـة الأهمية لمجـال الأخلاق بقـدر أهميتـها للعلم والسياسة والتفكير. فلنقف عندها قليلاً :ـ

فى استـطاعتنا أن نقـول أن الوعى (بمعنى الإدراك) موجـود عند الحيـوان أيضاً فالقط يُدرك طعامه ويذهب لتناوله، والكلب يدرك صاحبه ويجرى نحوه... وهكذا. لكن وعى الإنسان مـختلف عن ذلك أتمَّ الاختلاف: صـحيح أنه يملك هذا الوعى الحيـوانى، لكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يرتد إلى نفســه ليدرك هذا الوعى ذاته: فـأنا أتناول طعامى، وأشـرب الماء، وأشم الروائح... الخ أعنى أننى أسـتخـدم كل حاسة فى مجالها الطبيعى، وإلى هذا الحد أقف مع الحيوان على صعيد واحد، لكنى خلافاً للحيوان أستطيع أن أرتد إلى نفسى وأدرك هذه العمليات وأنا أقوم بها. ولهذا فعندما أقول: «أنا أشرب» «أنا أرى»... الخ فأنا أعبِّر بهذه العبارة البسيطة عن عملية مزودجـة هى أننى أقوم بتـناول الماء وهذا شىء أول، ثم أدرك أننى أتناول الماء وهذا شىء ثان، وأتناول الطعام وأدرك عـملية التناول فى نفس الوقت، والشطر الأول هو الوعى أو الإدراك. والشطر الثانى هو وعى بهذا الوعى أو الإدراك أنه إدراك ذاتى، أو وعى ذاتى. وكلمة «أنا» تحوى فى جوفها هذه العملية المزدوجة لأننى بها أدرك ذاتى «أن الحيـوان لا يستطيع أن يقـول: «أنا»، أما الإنسان فـهو وحده الذى يـستطيع أن يقول ذلك، وما ذاك إلا لأن من طبيعته أنه يفكر»[1]. فالتفكير Reflection معناه

(١) هيجل «مـوسـوعة العلوم الفلسفـية» ترجمة د. إمـام عبد الفتاح إمـام، مكتبة مدبولى بالـقاهرة عام ١٩٩٧، فقرة رقم ٢٤ [إضافة].

الانعكاس. والذات البشرية المفكرة هى وحدها صاحبة الوعى الذاتى. وهذا الوعى الذاتى هو ماهية الحرية، لأن الحرية تعنى فى أبسط معانيها ألا يحدك قيد، ولا ترتبط بشىء خارجى. وإلغاء القيود لا يتحقق إلا مع فكرة «الوعى الذاتى» لأننا هنا نجد الذات لا ترتبط إلا بنفسها فحسب وتلك هى الحرية الحقيقية. ولا تحدها سوى ذاتها وهذا هو التحديد الذاتى Self - Determination - وطاعة القوانين فى المجتمعات الحديثة التى يضعها المرء لنفسه أو بواسطة نوابه - تعبر عن الحرية أكثر مما تعبر عنها فوضى «الإنسان البدائى»، لأن هذه القوانين تعبر عن ذاتى (وذاتى الكلية على وجه الخصوص) وبالتالى فأنا حين أطيعها أطيع ذاتى وتلك هى الحرية الحقيقية كما سبق أن ذكرنا.

هذا الوعى الذاتى عنصر جوهرى للأخلاق، شعورى بذاتى، وإحساسى الداخلى بالواجب (بصفتى إنساناً عاقلاً) يجعل الإلزام الخلقى داخلياً وليس خارجياً. (خارجياً بمعنى أن العادات والتقاليد أو القانون... الخ هى التى تفرضه). وهو أمر حاسم بالنسبة لقيمة الفعل الخلقى.

الوعى الذاتى هو أساس الذاتية الفردية فهو يعبّر عن ماهية الإنسان الحقيقى أنه اللامتناهى الحقيقى الذى يجعل للفرد قيمة وكرامة وقدسية، ويفصله عن أشياء الطبيعة من ناحية وعن الحيوانات من ناحية أخرى(١).

هذا «الوعى الذاتى» الذى يشكل أساس الذاتية والفردية مفقود فى مجتمعنا فقد سرقت النظم السياسية منذ أقدم العصور الشطر الثانى من هذا الوعى، ولم يعد لدينا سوى الشطر الأول الذى ندرك به الأشياء من حولنا. هذا «الوعى الذاتى» هو أيضاً دعامة التفكير العلمى، فإذا فقدناه غرقنا فى الخرافة حتى الأذنين، وهذا ما حدث فعلاً!

هذا «الوعى الذاتى» هو أساس الأخلاق الباطنية الحقيقية، فإذا انعدم لم يعد

---

(١) راجع بالتفصيل مقالنا عن «الوعى الذاتى» فى كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٥٣١ وما بعدها.

لدينا سوى الأخلاق الخارجية التى تعتمد على العقاب الخارجى!

وهـذا الوعى الـذاتى هو أساس الحياة السياسـية، وقد سرقه الحكام فى بلادنا فأصبح المواطن لا يعى شـيئاً من حقوقه، بل يظن أنه لا يوجد فى الـدنيا حكم غير ذلك النظام الذى ألفه عـبر سنوات طويلة. والمطلوب الآن ـ لقـيام الديمقـراطية أو نظام سيـاسى جيد ـ هو اسـترداد هذا الوعى حـتى يستطيع المواطن أن يحكم نفـسه بنفسه لنفسه.

لقد فعلت الكنيسـة المسيحية الشىء نفسه طوال العـصور الوسطى عندما سرقت الشطر الثـانى من وعـى الإنسان الأوربـى، ولـم تتـرك له سـوى الشطر الأول الذى يشتـرك فيه مـع الحيوان ـ ولهـذا لـم يكن فى استطاعـته أن يفكر لنفسـه (فالتـفكير Reflection انعكاس كما قلنا) ـ ولهذا كانت عظمة «ديكارت» ـ أبو الفلسفة الحديثة ـ أنه استطاع استعادة هذا الوعى المفقود، وتمكن الإنسان لأول مرة أن يقول: «أنا أفكر» ـ فأنا معناها هذه العملية المزدوجة التى هى ارتداد الذات إلى نفسها لتدرك ذاتها أو لتعى نفسها فتقول: أنا.

أن ما نطلبه الآن للمواطن العربى أن يقول «أنا»، أنا صاحب هذه الأرض، وأنا الذى أزرعها، وأنا الذى أحصـدها، وأنا الذى أدافع عنها... الخ. فإذن: أنا الـذى أحكـم!. ما نطلبه للمواطن العربى أن يعى ذاته، وأن يدرك نفـسه كإنسان يمتلك حقوقاً كغيره من البشر، وهى حقوق نصّت عليها الأمم المتحدة فى «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان» الصادرة فى ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ فى ثلاثين مادة.

مانرجـوه للإنسان العربى أن يرفض الوصـاية فهو ليس قاصـراً، ولا ينبغى أن يفرض عليه الحاكم الأخلاقى كيف يعيش، ولا الحـاكم الدينى كيف يسير فى حياته السياسية فهو الذى انكوى بنار النظم الشمولية والدكتاتورية عسكرية وغير عسكرية، وآن له أن يمارس حقوقه السياسية عن وعى وتمكن واقتدار!.

الفكرة الرابعة عـشرة: وهذه الفكرة تلخص الأفكار السابقة فى كلمة واحدة «طاعة القوانين». ومن ثم فأننا نريد أن تختـفى من بلادنا تلك الصورة القديمة التى

كانت تنظر إلى العظمة على أنها تعنى كسر القوانين، وأنه يستحيل أن يكون العظيم عظيماً عندنا إنْ أطاع القانون، حتى ولـو كان هذا القانون من وضعه هو، لأنه يريد لإرادته أن تكون مطلقـة لا يحدها حدٌ حتى ولو كان هو الذى وضـعه. ذلك لأن العبـث بالقيود هى عـندنا الحد الفـاصل بين السيـد والمسود، فقل لـى إلى أى حد تستطيع فى الشرق أن تعبث بالقانون والنظام، أقل لك فى أى مرتبة أنت من مراتب المجتمع فأعلاها منزلة أكثرها عبثاً، وأدناها أقلها[1].

يروى عن «ونستـون تشرشل» رئيس وزراء بريطانيا أنه ذهب إلى مـبنى الإذاعة البريطانيـة لإلقاء بيان إلى الأمـة إبان الحرب العالميـة الثانية، وفى الغـرفة طلب منه المذيع أن يطفىء سيـجاره الشهـير لأنه لا يُسمح فى هذه الغـرفة بالتدخين، فـأطفأ الرجل السيـجار وألقى بيانه، وهم بالخـروج، ولكنه شعر أن المذيـع ينظر إليه نظرة ملؤها الخوف مما فعل، فعاد يؤنبه قائلاً: أأنت خائف؟ وممَ تخاف؟ ألم تنفذ القانون وهذا هو واجبك؟ وراح رئيس الوزراء يعنّف المذيع المسكين لمجـرد أنه شعر بالخوف من تطبيق القانون على رئيس الوزراء حين حرمه من متعة تدخين سيجاره الشهير! .

إننا نريد من الحـاكـم، ومَنْ يتـولى السلطة فى بلادنا أن يـكون أول مَنْ يطبق القانو على نفسه وعلى أسرتـه، فلا يفلت أحد من أهله أو مـعارفه من جـريمة أو جنحة أو مخالفة ارتكبها مهما كانت بسيطة، حتى ولو كانت مخالفة لقانون المرور، أو التنظيم أو البـناء، ولا ينجـو أحد من قـوانين الجـمـارك، ولا الضـرائـب، ولا التجنيـد، ولا يتخطى غيـره فى فرص العمل، أو يلجـأ إلى كسب غير مـشروع ... الخ.

إننا نريد دولة القـانون فعـلاً وعملاً، لا كـلاماً أو نصـوصاً مكتوبـة فى عالم «المثل»، لكنهـا تتعثـر وتتحطم عندمـا تهبط إلى أرض الواقع. لكن قـد يقال: هذا القانو الذى تريد له السيـادة ألا يحتاج إلى «أخلاق» لتنفـيذه؟ ونجيب نعم: وها هنا نصل إلى قمـة التنظيم السيـاسى الجيد أن يلتـقى الجزئى (أخلاق الـفرد) مع الكلى

---

(1) د. زكى نجيب محمود «... والثور على الأبواب» ص ٧٨ (من طبعة مكتبة الأنجلو المصرية).

(القانون العام) على صعيد واحد، فالقاضى يطبق القانون لكنه بالقطع يحتاج إلى النزاهة والإخلاص والعودة إلى ضميره فى التنفيذ الدقيق لهذا القانون! .

لا أحد يتشكك فى قيمة الأخلاق لسلوك الفرد، لكن ما نسعى إليه هو أن نفصل بين سلوك «الفرد»، مهما كان فاضلاً، وبين السياسة أى التنظيم الداخلى للدولة الذى ينبغى أن يسوده القانون! .



الفصل الثالث

«الأخلاق.... والسياسة»

«لقد كان التعارض بين الأخلاق والسياسة... موضع نقاش طويل بين الناس فيما مضى.. والحق أن صالح الدولة وخيرها لهما مزاعم شرعية تختلف أتمّ الاختلاف عن شرعية صالح الفرد..».

هيجل «أصول فلسفة الحق».. ص ٥٩٨

تمهيد:

عندما نسمع كلمة «السياسة» يتبادر إلى ذهن المرء لأول وهلة كلمة «الدولة» وارتباط الكلمتين ببعضهما فى عملية التذكر اللاشعورى يمكن تفسيره بالصراع الأبدى القائم بين الفرد والدولة[1]. أو قل بعبارة أخرى بين الأخلاق والسياسة، بين سلوك الفرد الذى لابد أن يأتى متفقاً مع مجموعة من القيم والفضائل، وبين سلوك المجموع الذى لابد أن تحكمه القوانين لا «الضمير» ولا «الواجب»، ولا إحساسه بما يمليه هذا أو ذاك.

وهكذا يتبين لنا منذ البداية أن هناك مجالين واضحين ومتميزين ولا يجوز الخلط بينهما وهما مجال «الأخلاق» الذى ينظم سلوك الفرد، ومجال «السياسة» الذى ينظم سلوك الجماعة بما يفرضه من قوانين سياسية هى التى تحكم هذه الجماعة فى النهاية. ونحن نريد أن نفهم كلمة السياسة[2] هنا فى الحدود التى يمكن أن نقول فيها أن القانون الداخلى للدولة. بمعنى أن تصبح التفرقة بين «مجال الأخلاق» و«مجال السياسة» هو نفسه التمييز بين القاعدة الأخلاقية والقاعدة القانونية. وسوف ندرس فى الصفحات التالية خصائص كل مجال على حدة، والفرق بينهما والعلاقة التى تربطهما إذ لاشك «أن مبادىء السياسة الحقة هى نفسها مبادىء الأخلاق وقد

---

(١) «تاريخ الفكر السياسى» د. إبراهيم دسوقى أباظة، ود. عبد العزيز الغنام، دار النجاح بيروت عام ١٩٧٣ ص ٦ .

(٢) قد تفهم كلمة السياسة بمعانى شتى: كالسياسة الداخلية فى الدولة (أى القوانين التى تنظم حياة الناس) أو السياسة الخارجية (أى العلاقات بين الدول)، وقد تطلق كلمة السياسة على مجموعة الغايات المشتركة التى يستهدفها شعب ما، والوسائل التى يعدها ذلك الشعب للوصول إلى تلك الغايات «د. عبد الحى حجازى المدخل لدراسة العلوم القانونية المجلد الأول ص ٧٢ . والمشرع الفرنسى «ج. دابان» يعرف السياسة بأنها «العلم والفن اللذان يتبعان فى تدبير شئون الجماعة السياسية (الوطنية أو الدولية) وفى حكومة هذه الجماعة، ابتغاء الوصول إلى أمثل الطرق التى تؤدى إلى تحقيق هدفها، وهو الخير العام لأعضائها عن طريق احترام الأفراد حقوق بعضهم بعضاً». المرجع السابق ص ٧١ حاشية رقم ٤ .

اتسعت» ـ كما يقول «بيرك» والاتساع هنا يعنى التقنين «أو وضعها فى قوانين محددة وواضحة لا تستخدم مرة أخرى كمفاهيم أخلاقية يفسرها الفرد على هواه. وإنما هى قوانين تنطبق على كل الأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع: من القمة إلى القاع: من الحاكم حتى رجل الشارع دون تفرقة أو تمييز.



الأخلاق:

الإنسان كائن أخلاقى يتميز عن الحيوانات الأخرى بهذا السلوك السامى الذى يجعل من الأخلاق طبيعة ثانية له ـ فهو وحده الذى يستطيع أن يضبط نفسه، وأن يمسك عن إشباع رغباته بالغاً ما بلغ إلحاحها وقسوتها ما دامت الظروف غير مواتية وهو الذى يستطيع أن يسيطر على غرائزه، وانفعالاته بحيث يسلك رغماً عنها، وربما ضدها فى بعض الأحيان. هذا هو الإنسان ذو الخلق الذى يمكن أن يوصف سلوكه بالشجاعة أو الجبن، بالصدق أو الكذب، بالأمانة أو السرقة، بالتقوى أو الفجور، بالأنانية أو الأريحية... الخ.

الإنسان، إذن حيوان «أخلاقى» كما ذهب كانط Kant معبراً بذلك عن الفكرة التى تقول أن الأخلاق خاصية لسلوك الإنسان وحده دون غيره. والإنسان هو وحده الموجود الحامل للقيم الأخلاقية ـ كما يقول هارتمان N. Hartman (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) أنه الكائن الوحيد الذى لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم. وهذا هو ما لخصه هيجل G. Hegel فى عبارته الجامعة «الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان، لأن طبيعته الأولى هى وجوده الحيوانى المباشر»[1] وإذا كان الإنسان هو وحده خليفة الله فى الأرض، وإذا كان هو وحده الذى يحمل ذلك القبس الإلهى الذى يمكنه من المعرفة عموماً، ومعرفة الخير والشر على وجه الخصوص ـ فأن ما نعنيه هنا بالإنسان صاحب الخلق هو الإنسان الفرد لا الجماعة. ذلك لأن غاية الأخلاق مثالية هى السمو بالفرد نحو الكمال، فى حين أن التنظيم السياسى واقعى نفعى يستهدف إقامة

---

(١) هيجل «العقل فى التاريخ» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ دار التنوير بيروت عام ١٩٨١ ص ١٠٤.

النظام والاستقرار فى المجتمع، وحماية مصالح الناس. ولذلك كانت قواعد الأخلاق منبثقة من الضمير ومتجهة نحو الفرد بقصد تطهير النفس، والعروج بها إلى مراقى السمو والكمال الإنسانى. وكانت قواعد التنظيم السياسى تتجه نحو تحقيق صالح الجماعة، ذلك الصالح المشترك الذى يربط بين أفرادها ويقوم عليه النظام والاستقرار. فالأخلاق، إذن، إنما تضع من القواعد ما يحدد قيمة سلوك الشخص بالنظر إلى ذاته - أى بالنظر إلى عواقب هذا السلوك، وآثاره بالنسبة إلى الشخص ذاته، من حيث الارتفاع بالنفس عنده إلى ما ينبغى لها من سمو وكمال يحقق خيرها وأمنها الداخلى.

أما التنظيم السياسى فهو لا يضع من القوانين إلا ما يحدد قيمة سلوك الشخص إلى المجتمع أى بالنظر إلى عواقب هذا السلوك وآثاره بالنسبة إلى المجتمع نفسه من حيث تحقيق صالح هذا المجتمع ونفعه وأمنه.

ومن هنا كان قيام الأخلاق على أساس تحقيق قيم شخصية عالية وإقامة القوانين السياسية على أساس تحقيق قيم اجتماعية نفعية معينة، ولذلك فالأخلاق إنما تخضع الفرد لضميره فى تطلعه الدائم إلى السمو والكمال. بينما القانون يخضع الفرد للجماعة فى سعيها الحثيث نحو تحقيق مصالحها وإقامة النظام والاستقرار فيها. ولهذا قيل أن القانون أو التنظيم السياسى هو نظام اجتماعى، بينما الأخلاق نظام فردى أو شخصى. ولهذا يذهب بعض المفكرين إلى أن القانون يستهدف تحقيق العدل فى حين أن الأخلاق تستهدف تحقيق الخير أو الرحمة أو الغيرية... الخ[1].

فالنظامان يتحدان فى الظاهر إلا أنهما يختلفان فى الواقع، فإذا كان معا يحرمان القتل مثلاً فالهدف متباين: القانون - ينظر إلى عواقب القتل الاجتماعية، وما لها من أثر وخيم فى أمن المجتمع واستقراره. بينما تنظر الأخلاق إلى المستوى الذى تنحدر إليه النفس البشرية وما تنغمس فيه من شرور ورذيلة. فالقانون حين يحرم القتل إنما يحرمه باعتباره حارس المجتمع من كل ما يخل بأمنه واستقراره، بينما حين

(١) د. عبد الحى حجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونية» مطبوعات جامعة الكويت، عام ١٩٧٢، الجزء الأول ص ١٦٠ .

تحرمه الأخلاق فإنما تحرمع باعتبارها حارسة للفرد ضد ما تحدثه به النفس الأمارة من شرور ومعنى ذلك أن سلوك الفرد هو الذى يوصف بأنه أخلاقى أو غير أخلاقى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لأن «مواصفات» الفعل الخلقى لا تنطبق إلا على سلوك الفرد[1].

- إذا قلنا أن من الضرورى أن يكون الفعل حراً لكى يوصف بأنه أخلاقى أو غير أخلاقى، وتعريف الفعل الحر هو أنه «ذلك الفعل الذى كان يمكن للفاعل أن يختار سواه «لأنه إذا لم يكن الفعل حرا خرج من دائرة الأخلاق. فهل يمكن أن يوصف سلوك الجماعة بأنه حر بهذا المعنى الذى نقصد فيه «حرية الإرادة» - لا الحرية السياسية؟! هل يمكن أن يكون هناك اختيار بين فضيلة ورذيلة، بين أمانة وسرقة إلا إذا كنا نعنى بذلك اختيارا حرا من الفرد لسلوك معين؟![2].

- من خصائص الفعل الأخلاقى أيضاً أنه يعتمد على «النية» أو ما يسميه كانط «بالإرادة الخيرة»، بحيث يظل الفعل أخلاقيا ما دام قد صدر عن «نية طيبة أو خيرة» حتى إذا لم تتحقق الغاية المرجوة منه، فلا يشترط فى الفعل الأخلاقى، بعد النية الطيبة، سوى اتخاذ الخطوات اللازمة لتحقيق هذه النية وإظهارها إلى عالم النور. ومن هنا فقد كان كانط دقيقا فى التعبير عندما استخدم كلمة «الإرادة» الطيبة أو الخيرة بدلاً من النية «فهى التى تبذل جهداً إرادياً فى تحقيق النوايا الطيبة، فلا تتركها

(١) تعرض كتب القانون لهذه الفكرة بوضوح شديد انظر مثلاً د. حسن كيرة «المدخل إلى القانون» دار النهضة العربية للطباعة والنشر عام ١٩٦٧ ص ٣٠٠ وما بعدها والدكتور عبد الحى حجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونية» مطبوعات جامعة الكويت، عام ١٩٧٢، الجزء الأول ص ١٦٠ . والدكتور إبراهيم أبو الليل والدكتور محمد الألفى «المدخل إلى نظرية القانون والحق» مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٦ ص ١٧ وما بعدها. ود. عبد العزيز عامر «المدخل لدراسة القانون المقارن..» منشورات جامع قاريونس بنغازى عام ١٩٧٧ . ص ٢٥ - ٢٦ ... الخ.

(٢) ومعنى ذلك أن الفعل الذى «أجبر» عليه لا يكون اخلاقياً حتى لو اتفق مع القيم الاخلاقية: فافرض أن شخصا ذهب إلى ثرى بخيل وهدده بمسدسه أن يتبرع للفقراء أو للجمعيات الخيرية، وافرض أن البخيل استسلم وتبرع بكل ما يملك: أيكون فعله فى هذه الحالة اخلاقيا؟ أيمكن ان يسمى إحساناً للفقراء والمساكين؟! كلا لأن شرط الفعل الأخلاقى أن يكون حرا، وأن يصدر عن صاحبه باختياره هو، وبإرادته الحرة!

مجرد «أمانى» داخل الذات البشرية الفاعلة. أما إذا بذلت هذه الإرادة الخيرة جهدها وفشلت فى تحقيق الغاية التى استهدفتها، فأنها تظل مع ذلك صاحبة سلوك أخلاقى فاضل[1].

ومعنى ذلك أن القاعدة الأخلاقية تهـتم بحالة الشخص الداخلية، وتقدر أعماله على ضوء هذه الحالة: فالعمل الأخلاقى الواحد كالتبرع للمحتاجين والمساكين مثلاً ـ يمكن أن يكون متفقاً مع مقتضى الأخلاق، أو مخالفا له حسب قصد المتبرع هل هو وجه الخير مثلاً أم أنه كان يقصد التباهى ورئاء الناس[2].

من خصائص الفـعل الأخلاقى أيضاً أن قيمتـه تكمن بداخله. فالسلوك الأمين يحمل فى ذاته قيمته. وقول الصدق هو نفسه قيمة أخلاقية بغض النظر عن أى شىء آخر يتـرتب عليه، وقل مثل ذلك فى الشـجاعة، والكرم، والإحـسان، والتضحـية وبقية القيم الأخـلاقية الأخرى. فقيمة الفـعل الأخلاقى لا تتوقف على النتائج التى يحقـقها أو يحـاول تحقيـقها، بل تتوقـف على المبدأ أو القاعـدة التى يؤدى الإنسان بمقتـضاها واجبـه أيا كان هذا الواجب. وهل كـان أوكتاف هامـلان ينتظر جزاء يوم ألقى بنفسه وسط الأمواج المتلاطمة لكى ينـقذ ذلك الغريق، كلا بل دفع حياته ثمنا لهذا الفعل الأخلاقى!!

---

(١) يكفى أن نضرب أمثلة قليلة:

ـ إذا استـدعى الطبيب ليـلا لإسعاف مـريض، فحـمل حقيـبته وانـطلق بسيارته مـسرعـاً، لكنه صادف حادثاً فى الـطريق عاقه عن الوصـول فى الوقت المناسب حـتى أنه عندما وصل وجـد المريض قد فارق الحيـاة ـ فأن سلوكه مع ذلك يظل أخلاقـياً حتى على الرغم من أنه لم يحقـق الغاية المرجوة منه.

ـ فى صيـف عام ١٩٠٧ سـافـر الفيلسـوف الفـرنسى المعاصـر «أوكـتاف هامـلان Octave Hamelin (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧) إلى شاطئ لاند Land غربى فرنـسا للاستجمام والراحة. وهناك شاهد شخصاً يشرف على الغـرق، فأسرع يلقى بنفسه فى المـاء لانقاذه. لكنه فشل فى تحقيـق هذه الغاية ومات مـعه، ومع ذلك يظل سلوك «هامـلان» سلوكـا أخلاقـيا فـاضلا بـل وبطولياً رغم غـرق الرجل والفيلسـوف معا.

والأمثلة كـثيرة على أن الأخـلاق تعتمـد على «النية الطيبـة» وحدها «أو الإرادة الخيـرة» التى تـسعى إلى تحقيق غايات فاضلة.

(٢) د. عبد الحى حـجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونيـة» مطبوعات جامـعة الكويت، عام ١٩٧٢، الجزء الأول ص ١٦٠.

ويمكن أن نقول فى النهاية أن الفعل الأخلاقى يفترض مقدماً قدرة الفرد على معرفة الخير والشر والتمييز بينهما، ثم اختيار أحدهما بفعل حر واع يستهدف تحقيق غاية أخلاقية معينة يسعى إليها الفاعل بإرادته متخذاً الخطوات اللازمة فى هذا السبب. ترى أكان الأمر الإلهى بتحريم الأكل من ثمرة معينة صادراً إلى فرد معين أم إلى الإنسانية كلها؟! ألا يعنى ذلك أن يكون من الخطأ أن نقول، كما قال اليهود، أن المسئولية جماعية وأن العقاب جماعى! أليس من الصواب أن تكون المسئولية فردية وأن يكون العقاب فردياً كذلك؟ وتلك هى الأخلاق التى تنصب أساساً على سلوك الفرد. ويمكن أن نقول الشيء نفسه فى الوصايا العشر: لا تقتل، ولا تسرق، ولا تزن... الخ فهى وإن كانت موجهة إلى الإنسان بما هو إنسان، فأن مناط تنفيذها فى النهاية هو الفرد الذى يمكن أن يطيعها أو أن يعصيها. وبذلك يختلف القانون الأخلاقى عن القانون السياسى على نحو ما سنعرف بعد قليل من حيث أن الأخير يقتصر على تنظيم السلوك الخارجى للأفراد فى المجتمع تاركا لقواعد الدين والأخلاق تهذيب الأمور الداخلية التى تتعلق بالعواطف والنوايا. ولهذا لا يعاقب القانون على مجرد التفكير فى الجريمة، بل لابد من وجود سلوك خارجى يدل عليها مثل البدء فى التنفيذ أو القيام بالتحضير. ولا يوقع الطلاق بمجرد عزم الزوج، بل لابد من وجود صيغة تدل عليه... الخ[1].

لكن: ألسنا نقول أن للجماعة أيضاً أخلاقها، فتتحدث أحياناً عن جماعة اشتهرت بالصدق أو الكرم، أو الشهامة، وأخرى ذاع صيتها فى الكذب ـ كما قال الفيلسوف «أبيمينيدس Epimenides»: عن الكريتيين[2] ـ أو علا كاعبها فى الغش

---

(١) «المدخل إلى نظرية القانون ونظريته الحق» تأليف د. إبراهيم أبو الليل د. محمد الألفى ـ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٦ ص ١٣ .

(٢) فيلسوف يونانى قديم (فى القرن السادس قبل الميلاد) من جزيرة كريت، تنافس مع مناطقة ميغاريا بشأن المفارقات المنطقية. فقد قال عن أهل بلده «كل الكريتين كذبة لكنه هو نفسه كريتى، فهو إذن كذاب، وقوله هذا كاذب، وإذن فنقيضه صادق وهو أن أهل كريت صادقون، والقائل واحد منهم فهو إذن صادق! ولهذا تسمى «مفارقة أبيمنيدس» أو مفارقة «الكذّاب» قارن:

- Penguin Dictionary of Philosophy Ed by Thomas Moutner, 1997 P. 173 .

والخداع والخيانة؟! ألسنا فى هذه الحالة نتحدث عن «أخلاق الجماعة»؟! ومن ناحية أخرى: أليس ثمة ضغط اجتماعى وأخلاقى على الفرد يلزمه بمراعاة قواعد أخلاقية خاصة؟ ألا يستعين المجتمع فى تنفيذ هذه القواعد بضروب من الجزاءات المادية والأخلاقية حتى يضمن تحقيق هذا الإلزام؟!. ولابد فى هذه الحالة أن تتخذ الأخلاق صورة «تنظيم اجتماعى» يخضع فيه الفرد لمقتضيات الحياة الجمعية. فيأتلف من ذلك «عقل جمعى» شبيه بما تصوره دور كايم. والأخلاق بهذا المعنى ليست سوى جهاز من العادات تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع، أو هى مجرد أخلاق جمعية أو أخلاق للجماعة».

ومن هنا فأن المشرّع الفرنسى كيلسن Kelsen يرى أن «النظرية الخالصة للقانون تفصل فصلاً كاملاً بين فكرة القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية» ـ لكنه يستطرد قائلاً: «أن الفصل بين القانون والأخلاق ليس معناه جعل القانون مخالفاً للأخلاق immoral.. وإنما يعنى فقط جعله بمعزل عن الأخلاق amoral..»[(١)].

الواقع أن أساس المشكلة ومصدرالخلط، سببان: ـ

<u>الأول:</u> إننا ننسى فى كثير من الأحيان أن العبارة التى تقول أنه اشتهر عن الجماعة الفلانية الصدق أو الكرم أو الجبن أو الشجاعة ... الخ، تعنى، على وجه الدقة، أنه اشتهر عن الغالبية العظمى من أفراد هذه الجماعة قول الصدق، أو أفعال الكرم أو الشجاعة ... الخ. فالفرد فى النهاية هو الذى يكون صادقاً أو كاذباً، كريماً أو بخيلاً شجاعاً أو جباناً... الخ. فإذا ما كثر عدد الأفراد من أصحاب خلق معين فى جماعة معينة ذاعت عنها هذه الصفة الأخلاقية أو تلك. وقد تسمى بالأخلاق الاجتماعية التى تنبع أساساً من الأخلاق الشخصية يقول دور كايم: «حين يتكلم الضمير، فالمجتمع كله يتكلم فينا. والضمير الجماعى هو الذى يفكر ويشعر ويريد،

---

(١) د. عبد الحى حجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونية» مطبوعات جامعة الكويت، عام ١٩٧٢، الجزء الأول ص ١٦٠ .

وإن كان لا يستطيع أن يفكر أو يشعر أو يريد إلا بواسطة الضمائر الفردية»[١].

الثاني: إننا نخلط، فى كثير من الأحيان، بين مصدر القواعد الأخلاقية ومَنْ يقوم بتنفيذها، فقد تكون الجماعة ممثلة فى العرف أو التقاليد هى واضعه القاعدة الأخلاقية، لكن للفرد مع ذلك الحرية فى أن يطيعها أو يعصيها بفعل إرادى حر متحملا ما يترتب على ذلك من عواقب. وقل الشىء نفسه فى الجماعات الصغيرة داخل المجتمع الواحد: كجماعة المحامين أو الأطباء، مثلاً، وما نسميه أحياناً «أخلاق المهنة»، فقد تكون جماعة المحامين هى التى وضعت قواعد عدم إفشاء أسرار العميل، أو خداعه، أو تضليله فى قضية خاسرة منذ البداية... الخ، لكن يظل على المحامى الفرد تنفيذ هذه القواعد الأخلاقية أو عصيانها.

أنه كلما كان الأمر الأخلاقى (أو القاعدة الأخلاقية) نابعا من أعماق الذات، كان أشد ثراء وأكثر قيمة، لأنه يعبر عنها ويفتح أمامها آفاق الإبداع والتقدم.

وربما أفادنا هنا تصنيف الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) للأخلاق إلى «أخلاق مغلقة» و«أخلاق مفتوحة» الأولى هى أخلاق الجماعات المقفلة التى تشبه خلايا النحل أو بيوت النحل. والثانية هى أخلاق مليئة بالحركة والخَلْق والاختراع، وعليها يتوقف مصير الإنسانية لأنها هى التى تفتح أمام التطور البشرى آفقًا واسعاً لا نهائية[٢].

ليس عندى أدنى شك فى أن القيم الأخلاقية «مطلقة» ولقد سبق أن عرضنا ذلك بالتفصيل فى مكان آخر[٣] فلم يكن الصدق يوما «رذيلة» ولن يكون، كذلك لا يمكن أن يتحول الكذب إلى «فضيلة» مهما زخرف لنا خيالنا إمكان ذلك. لكن

---

(١) اقتبسه د. سمير عبد المنعم فى كتابه «البعد الأخلاقى لقانون العلاقات الدولية» مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الأولى عام ١٩٨٨ ص ٨٨ (والعبارة مأخوذة من كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» ص ١٠٢).

(٢) د. زكريا إبراهيم «برجسون» سلسلة نوابغ الفكر الغربى رقم ٣ دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

(٣) قارن «أخلاق الإنسان: نسبية أم مطلقة؟» فى كتابنا «أفكار .. ومواقف» ص ٤٠٢ وما بعدها، أصدرته مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

ربما التبس على القارئ ما يقال أحيانًا عن «الكذب الأبيض» كالأسير، مثلاً، الذى يكذب فلا يقول للعدو عن مكان أو عدد أو قدرة مجموعة الجنود التى ينتمى إليها، أو كما هى الحال عندما «أكذب» على شخص يجرى وراء آخر بمسدس يريد أن يقتله، فأضلل القاتل وأقول له أن الشخص المستهدف جرى فى الشارع الفلانى مع أنه يكون قد اختبأ فى أحد المنازل. أو عندما يكذب الطبيب على المريض المشرف على الهلاك... الخ. الواقع أن هذه الأمثلة لا تجعل من هذا «الكذب» فضيلة أو من الصدق رذيلة «فضيلة أو من الصدق رذيلة! أن ما يحدث فى الواقع هو «تعليق» قيمة أو فضيلة الصدق، لأننا نستهدف تحقيق مبدأ أخلاقى أعلى قد يكون «حياة إنسان» أو مصير دولة، فها هنا «توقيف» لمبدأ أخلاقى معين هو «عليك أن تكون صادقا فى جميع الحالات» من أجل منع شرور أكبر وأعظم. ولهذا فهناك شروط أساسية «لهذا الكذب الأبيض» أهمها شرطان:

<u>الأول:</u> أن يكون من الممكن تعميم القاعدة الأخلاقية فى جميع الظروف المتشابهة، بمعنى أن أسأل نفسى: هل يجوز لشخص آخر يكون فى نفس الموقف أن يفعل الشىء نفسه؟ حتى نتأكد أن المسألة ليست شخصية.

<u>الثانى:</u> هو أنه لا يجوز تعليق «فضيلة أخلاقية إلا من أجل قاعدة أخلاقية أسمى[1]. الأخلاق مطلقة لكن السياسة نسبية[2]، لأنها تعبر عن «المصلحة» أو «المنفعة». ومن هنا كان الصدام بينهما منذ أقدم العصور، بين سقراط فيلسوف

---

(١) عندما «يكذب» الجندى الذى وقع فى الأسر، ويضلل العدو عن موقع قواته أو عددها أو مدى قدرتها القتالية: ما لديها من أسلحة وعتاد... الخ فانه فى الواقع «لا يكذب» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وإنما هو «يعلق»، فضيلة الصدق من أجل فضيلة أعلى هى المحافظة على حياة زملائه، والإخلاص لوطنه.

(٢) ليس هناك مجتمع يبيح السرقة أو يجعلها من الفضائل، أو يغير من بعض الفضائل ويجعلها من الرذائل مثل: الصدق، والكرم، والشجاعة، والأمانة والوفاء بالوعد، والإخلاص فى العمل، أو قواعد التقدير والاحترام.

والعكس: ليس هناك مجتمع يجعل من الكذب، والنفاق، والقتل، والاستيلاء على مال الغير بدون وجه حق، وكذلك الغش، والنصب، والتزييف، والخيانة، والجبن وغيرها ـ فضائل.

الأخلاق والسوفسطائيين فلاسفة السياسة. واستمر الصراع بين الأخلاق والسياسة طوال التاريخ بوصفه صراعاً بين المطلق والنسبى، الإلهى والبشرى، الأزلى والزمانى، السماوى والأرضى. وهو نفسه الصراع بين الدين والسياسة. ونحن لا نهدف هنا إلى تغليب أحدهما على الآخر، وإنما نحاول فحسب أن نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله. بمعنى أننا نريد أن نبين مجال الأخلاق الذى يختلف أتم الاختلاف عن مجال السياسة، كما نبين أن الخلط بينهما يضر الاثنين، وأن ذلك هو سمة المجتمعات المختلفة التى لا تفرق بين المجال الخاص بكل منهما.

لقد كانت الأخلاق، وستظل، المثل العليا، والشموع المضيئة التى تنير للإنسان الطريق كلما تعثرت خطاه فى ليل حالك. وهى الدعامة التى يقيم عليها حياته الخاصة أولا ثم يستمد منها ما يستطيع تقنينه لحياته السياسية. ولهذا وصفت الأخلاق بأنها طريق صعب يحتاج اجتيازه إلى جهد ومعاناة ومن هنا جاء قول السيد المسيح: «اجتهدوا للدخول من الباب الضيق، لأنه واسع الباب، ورحب الطريق الذى يؤدى إلى الهلاك، وكثيرون هم الذين يدخلون منه..» انجيل متى: الاصحاح السابع: ١٣). فالأخلاق هى الباب المؤدى إلى الحياة الأبدية، وهى كما قلنا طريق وعر يكتنفه صراع وألم، ومعاناة، ولا يستطيع اجتياز بابها إلا الأقلون. ومن هنا دأب سقراط - فيلسوف الأخلاق - على القول بأن «باب الرذيلة واسع» أما باب الفضيلة فهو ضيق. ومن هنا نستطيع أن نقول، فى اطمئنان، أن الأخلاق «مطلقة» وليست نسبية، تتغير بتغير الظروف والأحوال، فالصدق لا يكون فضيلة عند قوم، رذيلة عند آخرين، ولا فضيلة فى عصر، رذيلة فى عصر آخر. وإذا كانت العادات والتقاليد متغيرة فأن المبدأ الأخلاقى الكامن تحتها لا يتغير. فإذا كان من صميم وفاء الزوجة لزوجها أن تحرق نفسها وهى العادة الهندية التى تسمى «سوتى Sutte» - وإذا كانت هذه العادة لم توجد فى مجتمعات أخرى - فأن ذلك لا يعنى أن المبادىء الأخلاقية متغيرة من مجتمع إلى مجتمع أو أنها نسبية، لأن المبدأ الأخلاقى الذى تعبر عنه هذه العادة واحد فى جميع المجتمعات وهو «ينبغى على الزوجة أن تكون وفية لزوجها» قد تبنى له قبرا، وقد تتصدق ببعض المال، وقد تضع على قبره

وردة... الخ، وهى كلها ضروب مختلفة من العادات التى تعبر عن «الوفاء» الذى هو الفضيلة الأخلاقية، وقل مثل ذلك فى جميع العادات والتقاليد التى تختلف من مجتمع إلى مجتمع وليست سوى قشرة خارجية متنوعة تخفى تحتها مبدأ أخلاقياً واحدا وثابتا يظل قائماً بغض النظر عن المجتمع أو عن العصر[١] علينا الآن أن نسوق بعض الاختلافات الأساسية، بين الأخلاق والسياسة.

١ ـ الأخلاق مطلقة وثابتة، والمبادىء الأخلاقية لا تتغير ولا تتبدل. فى حين أن السياسة، بما تجسده من قوانين نسبية ومشروطة، ذلك لأن القوانين تنبع من الجماعة، ومن ثم لابد أن تتطور بتطورها إذ تتوقف على عوامل تاريخية وعوامل اجتماعية... الخ ـ فليس ثمة نظام سياسى أو قانونى جامد صلب لا يقبل التغير وليست القوانين نظاما ازلياً كاملاً خاليا من كل عيب وإنما هى قابلة للتغير والتبدل «أنه لمن الخطأ الفادح فيما يقول «كورنل» النظر إلى القانون على أنه ثابت أو أبدى أو مجمد فى ثبات الموت، بل أن القانون كان ولا يزال مجموعة من قواعد صنعها البشر لا تنفك تتغير وتتطور، وكل عمل تشريعى إنما هو بداية عملية إنشاء وخلق لا تتوقف ولا تنتهى»[٢].

فى مجال الفكر السياسى لا توجد حقيقة مطلقة. فالفكر يتلون بلون العصر الذى نما فيه ويتشكل بشكل الظروف التى قام فى ظلها، ومن ثم يتغير الفكر السياسى بتغير الظروف، ويختلف من بلد إلى آخر، ومن زمن إلى زمن مختلف. كما أنه بصدد أية مشكلة سياسية لا يمكن أن ينعقد إجماع المفكرين على حل واحد، بل تختلف الأفكار وتتعدد الحلول... وهذا الخلاف هو الذى ينمى الفكر ويغذيه بالنظريات والحلول العديدة، ويخلق بالتالى الاتجاهات والمذاهب والأحزاب السياسية المختلفة[٣]..

---

(١) قارن كتابنا «أفكار.. ومواقف» ص ٤٠٢ وما بعدها.

(٢) د. عبد الحى حجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونية» مطبوعات جامعة الكويت، عام ١٩٧٢، الجزء الأول ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣) د. ثروت بدوى «أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى» دار النهضة العربية عام ١٩٧٦ ص ١٦.

« ومن ثم كان لابد من التسليم بنسبية الحلول، والنظريات السياسية المختلفة، بل أن المشاكل السياسية التى من أجل حلها تظهر النظريات والمذاهب السياسية واحدة فى الدول المختلفة، وكثيراً ما يتغير مضمونها، وتختلف أبعادها من عصر إلى عصر آخر داخل الدولة الواحدة... وأنه لمن الغرور والجهل أن نطمع فى الوصول إلى نظريات مخلدة أو مذهب سياسى صالح لكل زمان ومكان. . »[١].

السياسة إذن، مقيدة بزمان معين ومكان محدد. والقوانين التى تجسد النظام السياسى تظهر فى لحظة معينة لتخدم مصالح شعب معين، ويمكن لها أن تتغير إذا ما تغيرت الظروف التى أدت إلى إصدارها. ومن هنا فقد ذهب سافينى (١٧٧٩ - ١٨٦١)[٢] الفقيه والمشرع الألمانى المعروف إلى القول بأن القوانين التى توجد فى أمة من الأمم ليست سوى جزء من الوعى القومى لهذه الأمة، فالقوانين تظهر من داخل الشعب، كما تنبت النباتات من باطن الأرض، ومن ثم فأن القوانين، وكذلك الأفكار والتصورات السياسية، بصفة عامة تختلف من شعب إلى شعب، ومن أمة إلى أمة، ومن عصر إلى آخر.

٢ - الأخلاق داخلية أو هى تنظر إلى الداخل أعنى إلى حالة الشخص الباطنية أو نواياه. وتقدر أعماله فى ضوء هذه الحالة، فالتبرع مثلاً بمبلغ من المال للفقراء والمساكين أو لبناء مدرسة أو مستشفى... الخ، قد يكون عملاً يتفق مع مقتضى الأخلاق أو مخالفا له بحسب قصد المتبرع، أهو يقصد بالفعل وجه الخير أم أنه كان يقصد التباهى ورئاء الناس.

أما السياسة - أو القواعد القانونية التى تجسد التنظيم السياسى - فهى لا تهتم إلا بالسلوك الخارجى للأفراد. ولهذا لا تهبط إلى الأعماق الداخلية للبشر. وإنما تقف عند حد المسلك الخارجى فحسب، يقول «هانزكيلسن» ينظم القانون السلوك

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

(٢) فردرش كارل فون سافينى (١٧٧٩ - ١٨٦١) فقيه ومشرع المانى كان رائداً للمدرسة التاريخية فى فقه التشريع، حاول أن يبحث عن معنى القانون وطبيعته، خلال فهمه لتطوره التاريخى.

الخارجى الظاهر للإنسان وهو كقاعدة لا يحفل بالنوايا الباطنية ما لم تخرج إلى حيز الوجود فى قول أو فعل. أما الأخلاق فالقاعدة أنها تهتم أول ما تهتم بالنية أو الباعث، والسبب أن قواعد الأخلاق تأمر بالخير وتنهى عن الشر، فهى تحكم أفعال الإنسان وتقومها على أساس ما فيها من خير أو شر. وذلك أمر دخلى فى ثنايا النفس. فقواعد الأخلاق تخاطب فى المقام الأول النفس فى داخلها، وتعتمد على النية والباعث أما إذا اهتمت بالأقوال، فأن ذلك لا يحدث إلا إذا كانت تعبر عن النوايا والبواعث»[١].

٣ ـ التبادلية فى السياسة:

تحمل السياسة، على نحو ما تجسدها القوانين، طابعاً تبادليا أعنى أنها تفترض علاقة بين طرفين أو أنها تنشىء حقوقاً لأحد طرفى هذه العلاقة، فى حين أنها تنشىء على الطرف الآخر واجبات تقابل هذه الحقوق، بحيث يمكن أن يقال أن فكرة الحق، وفكرة الواجب ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطا وثيقا إلى حد اعتبار فكرة الواجب الصورة السلبية الأولى لفكرة الحق.

وطابع التبادلية هو الذى يميز السياسة عن الأخلاق، فحين ينشىء القانون لأحد طرفى العلاقة حقاً فى مواجهة الطرف الآخر، فأنه ينشىء فى ذمة الطرف الآخر واجباً لمصلحة الطرف الأول يقابل ماله من حق.

أما الأخلاق فليس لها هذا الطابع التبادلى إذ هى تحض الغنى على مساعدة الفقير، لكنها لا تنشىء حقاً للفقير فى ذمة الغنى يمكن اقتضاؤه بالقوة، ومن هنا قيل أن القاعدة القانونية تتميز بما لها من ثنائية Dualism فهى آمرة مانحة فى حين أن الأخلاق واحدية Monist لأنها آمرة فحسب، فأنت إذا اعتدت ولفترة طويلة أن تعطى إحسانا لشحاذ يجلس أمام منزلك وليكن جنيهاً كل صباح، فأن ذلك لا يقابله حقاً له بحيث إذا نسيت أو امتنعت لأى سبب أن تعطيه هذا المبلغ، لا يحق له أن

---

٢) Hans Kelsen: General Theory of law and State "Translated by Andres Wedbery, New York, Russell & Russell, 1961, p. 20 - 21 .

يوقفك ليطالبك به، فالإحسان ينبع من داخلك فقط، ولا يقيم علاقة تبادلية مع طرف آخر.

وعندما قال الخديوى توفيق لأحمد عرابى، فى ميدان عابدين، يوم هب الأخير فى ثورة تطالب بحقوق الناس ـ «أنتم عبيد احساناتنا. .!» فأنه كان ينظر إلى علاقة الحاكم بشعبه نظرة أخلاقية تسير فى اتجاه واحد من الحاكم إلى الرعية، من صاحب العظمة السلطانية إلى العبيد الذين يتلقون منه إحساناً فكيف يهب زعم العبيد الآن ليطالب «بحقوق» الناس؟ ومتى كان للعبد حق على مولاه؟! استقرىء التاريخ كله وسوف تجد أن الكرم، والعطف والإحسان، والجود... الخ، تجرى فى مجرى واحد لا يتغير اتجاهه أبداً من المنبع إلى المصب: من ضمير الحاكم وإخلاقياته إلى «الغنم» العريض، فما يقدمه للناس من أعمال «مجيدة»، وأيادى بيضاء ليس سوى واجب تفرضه عليه أخلاقه، لكن لا يرتد حقًا لأفراد الرعية ـ ولهذا لم يتصور الخديوى المغرور أن يقوم العبيد بثورة ضد من أحسن إليهم فيعمدن إلى قطع اليد التى امتدت إليهم بالإحسان! أن كل ما يستطيعون القيام به هو الاكتفاء بصرخة الاستجداء التى أطلقها المنفلوطى للحكام «ارحموا مَنْ فى الأرض يرحمكم مَنْ فى السماء»! أو أن يقدموا النصح للحاكم قائلين أن ما يزرعه فى الدنيا سوف يحصده فى الآخرة كما فعل الإمام الغزالى عندما قدمَّ فى كتابه «التبر المسبوك فى نصائح الملوك»! خلاصة نصائحه إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقى[(١)].

<u>٤ ـ فاعلية الأخلاق:</u>

تختلف الأخلاق عن السياسة أيضاً فى مدى الفاعلية، فالقانون الخلقى كما سبق أن رأينا يعمل من زاوية واحدة، فهو عندما يأمر أو ينهى إنما يفعل ذلك لنصرة الخير وكراهية الشر، ولتحقيق كمال الإنسان، لا لكى يعطى الغير سلطان وحقوقا. فإذا كانت الأخلاق تقتضى أن يحب الشخص لغيره ما يحب لنفسه، فإنه لا يقول للغير أن لك حقا فى هذا الحب. ومن هنا كان طابع الأخلاق «أحادى». أما

---

(١) انظر: مؤلفات الغزالى للدكتور عبد لرحمن بدوى ص ١٨٥ وما بعدها ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة عام ١٩٦١ .

السياسة على نحـو ما تتجلى فى القوانين، فهى تظهر فيـها فكرة الحق أعنى مطالبة الغيـر بتنفيـذ ما يقع عليـه من واجب، ومن هنا فحـين يلزم القانون شـخصـاً تجاه شخص آخر فأنه يعترف لهذا الشخص بحق يقابل التزام الشخص الأول. فإذا كانت الأخلاق تقول «لابد لك من الوفاء بالوعد كمـا أنه ينبغى عليك سداد الدين». فأنها تقف عند هذا الحـد إذ تجعل الالتزام من داخل الـشخص فحـسب. أما حـين يقول القانون لمدين «وف بدينك»، فأنه يعطى للدائن فى الوقت ذاته الحق فى استيفاء ذلك الدين من المدين بمقاضاته واجباره على سداد الدين.

٥ ـ نطاق الأخلاق:

هناك فارق أيضـاً من حيث مـدى العمل ونطاقه بيـن الأخلاق والسيـاسة إذ لا شك أن الأخلاق أوسع وأرحـب من مدى القانون ونـطاقه، فالقـانون لا يحكم إلا علاقات الأفراد من حيث أنهم يعيشون فـى جماعة. وإذا كان من الممكن أن تستمد قواعد القـانون فى هذا الصدد من الأخلاق، فإنما تسـتهدف الأخلاق التحكم فـيما ينشـأ بين الأفراد من عـلاقات، فـقد تنشىء واجـبات ومـجالات، ومـساعـدات. وإحسان... الخ، تزيد على ما يمكن أن ينشئه القانون من واجبات يؤيدها بسلطانه.

وفضلاً عن ذلك فإن الأخلاق تشمل ما يسـمى عادة «بالخُلق الفردى» كواجبات الشخص نحو نفســه فلا ينبغى له أن يقتل نفسه (الانتـحار) أو أن تقتل المرأة الحامل نفسها أو تسقط حملها، فالإنسان مُلزم بالمحافظة على حياته لأنه شخص. وقل مثل ذلك فيما يسمى الانتـحار الجزئى كأن يبتر عضوا من أعضائه ليـبيعه لشخص آخر، وكذلك الوقوع فى دنس الشهوة... الخ[١] ونفس الشىء يقال عن واجبات المؤمنين نحو ربهم. وهذه وتلك لا يُعنى بها القانون إلا فى حدود ما يكون لها من تأثير فى علاقات الناس بعضهم ببعض[٢].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى «الأخلاق عند كانط» وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ص ١٨٤ ـ ١٨٧ .

(٢) د. عبد الحى حـجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونيـة» مطبوعات جامـعة الكويت، عام ١٩٧٢ ، الجزء الأول ص ١٦١ .

٦ - الجزاء:

كذلك تختلف الأخلاق عن السياسة من حيث «الجزاء» فى كل منهما عند المخالفة. فلما كانت القوانين التى يضعها التنظيم السياسى تقتصر على المسلك الخارجى للأفراد جاز استخدام «القهر» كجزاء لكل مَنْ خالف هذا القانون.

أما القانون الأخلاقى الذى يناشد الجانب الداخلى فى الإنسان فأنه لا يستطيع أن يلجأ إلى الجزاء المادى وهو «القهر». لأن الجزاء فى ميدان الأخلاق قاصر على وخز الضمير وتأنيبه، وازدراء الناس للمخالف واستخفافهم به ونفورهم منه، ويتضح من ذلك أن الجزاء هنا معنوى أو أدبى. والأمر على خلاف ذلك فى السياسة التى ينظمها القانون فالجزاء فيها مادى يلحق بالمخالف ويجبره على احترام القاعدة القانونية وفى هذا المعنى يقول كيلسن:

«أن القانون لا يمكن تميزه أساساً من الأخلاق إلا إذا قلنا أنه أمر قهرى أى باعتباره أمرا معياريا يتحرى توجيه شتى أنواع السلوك البشرى فيترتب على السلوك المخالف أعمال قهرية منظمة من الناحية الجماعية. أما الأخلاق فهى أمر اجتماعى لا يقبل هذا النوع من الجزاءات، إذ تقتصر الجزاءات فيه عى استحسان السلوك الموافق للقواعد واستهجان السلوك المخالف للقواعد، أما استعمال «القهر المادى فلا يدخل فى فى حساب»[1]. ومن هنا كان المعيار المميز لكل من القانون والأخلاق هو استعمال القهر فى الأول وعدم إمكانه فى الثانى، أى وجود جزاء مادى فى الأول دون الثانى. ويختلف هذا الجزاء المادى من حال إلى حال وفقا لنوع المخالفة فقد يكون الإعدام، أو الحبس أو الغرامة فى القانون الجنائى، وقد يكون الحجز على الأموال أو بيع أو رد الشىء الأصلى، أو إصلاحه... الخ. وقل مثل ذلك بالنسبة للسلطة التى تتولى توقيع الجزاء فهى فيما يختص بقواعد الأخلاق «ضمير الفرد» أو المجتمع، أما سلطة الجزاء فى القانون فهى السلطة العامة إذ هى تتولى توقيع الجزاء

(١) نقلا من الدكتور عبد الحى حجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونية» المجلد الأول ص ١٦٢ حاشية رقم ٤٠ (مطبوعات جامعة الكويت، عام ١٩٧٢).

وتستعين بالقوة عند اللزوم[1].

والواقع أن هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة العمل القانونى وتميزه عن العمل الأخلاقى فالعمل القانونى يعتمد أساساً على موافقة سلوك الشخص الخارجى للقاعدة القانونية خوفاً من تلك القاعدة، الأمر الذى يترتب عليه أن لا يؤثر فى الطابع القانونى للعمل إمكان الحصول على هذه الموافقة عن طريق القوة. أما العمل الأخلاقى فيعتمد على اتفاق سلوك الشخص للقاعدة. ولذا فأنه لا يجوز الحصول على هذا العمل عن طريق القوة، إذ أن استعمال القوة للحصول على الموافقة سيجعل هذه الموافقة خارجية مبعثها الخوف وليست داخلية مبعثها الحب. ومن ثم فأن يكون العمل فى هذه الحالة عملا مصدره الأخلاق. وبعبارة أخرى يمكن القول أن القهر يتفق مع القاعدة القانونية لأن هذه القاعدة آتية، فى الواقع من الخارج، أو من جانب الدولة. ولهذا كان الجزاء متعلقا بالدولة. والقانون كما يقول كانط لا يجيز أن يكون الشخص خصما وحكما فى وقت واحد، بخلاف القاعدة الأخلاقية فأنها تأتى من الداخل (صوت الضمير، أو الشعور بالواجب)، ولذا فأن الأساس فيها أن يكون الشخص هو قاضى نفسه الأول. ومن هنا كان المعيار المميز لكل من القوانين السياسية والقوانين الأخلاقية هو إمكان استعمال القهر فى الحالة الأولى وعدم إمكانه فى الحالة الثانية. إذ ليس للأخلاق من جزاء سوى تأنيب الضمير أو سخط المجتمع على المخالف. وحيث يتخلف إمكان «القهر» نكون خارج نطاق القانون وندخل فى نطاق الأخلاق، ذلك لأن وجود الجزاء وعدم وجوده يعنى وجود قاعدة قانونية أو وجود قاعدة أخلاقية.

٧ ـ الغاية من الأخلاق:

تختلف الأخلاق عن السياسة أيضاً من حيث «الغاية» التى تستهدفها كل منها، فلا شك أن الأخلاق تستهدف مباشرة «غاية فردية» هى تحقيق الكمال الشخصى المطلق للإنسان، وهى لذلك تنظيم سلوك الشخص نحو نفسه، وسلوكه نحو غيره

---

(١) د. عبد العزيز عامر «المدخل لدراسة القانون المقارن» منشورات جامعة قاريونس بنغازى ـ عام ١٩٧٧ ص ٢٥ ـ ٢٦ .

من الأشخاص، تنظيما يغرس فى النفوس حب الخير ويغض الشر، ويوقظ ضمير الفرد حين يقوم بأى عمل[1].

ولذلك كانت الأخلاق أكثر من السياسة ـ أو القانون عموما ـ تطلعاً وشدة فهى تحكم حتى الأفكار الداخلية، ولا يطبق احترامها احتراما كاملاً إلا عدد من الناس غير كبير. أما القانون السياسى فهو يستهدف مباشرة «غاية جماعية هى أن ينفع الناس ومصالحهم، وأن يكفل النظام والأمن داخل الجماعة، وهو لا يستهدف الكمال بما يضعه من قواعد لمجموعة الأفراد، وإنما ينبغى فقد تحقيق التوازن بين الأفراد فى علاقاتهم بعضهم ببعض. فليس من شأن القانون الدعوة إلى الأخلاق، وإنما يقتصر على وضع نظام اجتماعى يهىء للقيم الاجتماعية أن تزدهر. أنه يمنع الخلق السىء أن يشيع بين الناس فيصير وباء «اجتماعيا» وتلك هى قصارى مهمته الأخلاقية. أما الكمال الخلقى فيبقى من عمل الضمير الشخصى. فالقانون مثلاً من شأنه أن يمنع تعاطى المخدرات أن يصير وباء اجتماعياً، ولذا جاز له تحريمها، ولكن ليس من شأنه أن يجبر الناس على الزهد أو الصوم، أو القناعة فى المأكل، والملبس، أو إقامة الشعائر الدينية أو يأمر بإطلاق اللحى أو حلقها، أو بإطالة أثواب النساء أو تقصيرها ... الخ. فتلك كلها أمور لابد أن تنبع من داخل الفرد، ولو أنها فُرضت عليه من الخارج لأصبحت مجرد «شكليات» تمارس بغير عمق، وبغير معنى!

<u>٨ ـ الأخلاق تنظيم سلوك الفرد:</u>

سبق أن رأينا أن الأخلاق تنظم سلوك الفرد بينما تنظم السياسة سلوك الجماعة، ولما كانت السياسة تنظم سلوك الجماعة، فلابد أن يكون فيها اختلاف فى آراء الجماعة. لابد أن تكون هناك كثرة من الآراء: بحيث يكون هناك «رأى ورأى «مضاد» ـ وهو ما نسميه باسم المعارضة السياسية. وأما الأخلاق فليس فيها سوى رأى واحد إذ يختفى تعدد الآراء فليس هناك نسبية فى الأخلاق ليس هناك مَنْ يقول

---

(١) المدخل إلى نظرية القانون ونظرية الحق، تأليف د. إبراهيم أبو الليل/ د. محمد الألفى ـ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٦ ـ ص ١٨ .

أن الصدق رذيلة، أو أن السرقة فضيلة ... الخ. لهذا فأن الحكم السياسى عن طريق مفاهيم أخلاقية يعنى فى الحال أن يكون الرأى المعارض أو المضاد تعبير عن موقف «لا أخلاقى» أو هو نفسه رذيلة. أو «عيب» كما وصف عندنا فى فترة من الفترات. إن الموقف هنا مماثل تماما للموقف الدينى فالحكم بواسطة مفاهيم دينية يعنى أن توصف المعارضة «بالكفر» و«الزندقة» أو أنها مجموعة من «الخوارج».

ومن ناحية أخرى فان الانطلاق فى حكم الدولة من مفاهيم أخلاقية ـ أو مفاهيم دينية ـ يؤدى فى الحال إلى الحكم الاستبدادى، وإلغاء القانون تماما. لأن المسألة هنا هى أن الحكم يعتمد على أخلاق الحاكم فحسب. وعلى المحكومين أن «يثقوا» فى عدله ونزاهته، وفضله وأمانته... الخ. ونحن فى هذه الحالة ننطلق من فكر «مثالى»، محاولين بناء الواقع على غرار هذه الصورة المثالية ضاربين صفحاً عن الواقع القائم بالفعل، والذى نعد نحن أنفسنا أجزاء منه. أن ما نشاهده أحياناً من التفكير فى القيام «بثورة» لتحقيق مفاهيم دينية أو أخلاقية معينة ينتهى إلى نسف الواقع تماما والعمل على بناء دولة «مثالية» جديدة، كما لو كان أمامنا «صفحة بيضاء» نخط فيها ما نشاء من تصورات أخلاقية أو دينية نريد تحقيقها، وهذا يعنى تدمير الواقع من حيث يراد إصلاحه. إن الخطأ الفادح فى مثل هذا التفكير هو التغاضى عن حقيقة هامة هى أن ما يراد إصلاحه هو هذا الواقع القائم. وإصلاح الواقع لا يمكن أن يتم إلا عن طريق البدء مما هو قائم فعلاً، وهذا يعنى ضرورة التسليم بحقيقة أخرى بالغة الأهمية وهى أن هذا الواقع القائم تم بناؤه عبر سنوات طويلة من تاريخ متصل، وهو يستحيل نسفه أو هدمه أو التغاضى عنه أو حذفه بجرة قلم وجعله صفحة بيضاء لنبدأ من جديد فى بناء دولة مثالية ـ ذلك أمر لا هو ممكن ولا هو مطلوب، وإنما الممكن والمطلوب هو «إصلاح» ما فى البناء القائم من أخطاء ومثالب ـ وما لم نضع هذه الحقيقة فى أذهاننا فسوف نقع فى ظلم أشد سوءاً من الظلم الذى كنا نعانى منه.

<u>٩ ـ جوهر السياسة النفع والمصلحة:</u>

جوهر النظام السياسى النفع والمصلحة. ومن ثم ظهور طابع التبادلية، أما النظام

الأخلاقى فأساسه تأدية الواجب لذاته دون النظر إلى ما يترتب عليه من نتائج. الأولى ثنائية الطابع والثانية أحادية تسير فى خط واحد. ومن هنا كان قيام نظام الحكم على أسس أخلاقية يعنى أن المواطن ليست له حقوق، وإنما ما يناله ليس سوى «هبات» أو مكرمة «أو منة» أو واجبات تفرضها أخلاقيات الحاكم فحسب!. ولكى نزيدالأمر وضوحاً خذ مثلاً مواقف أخلاقية مثل «الإحسان إلى الفقير» أو «مساعدة المحتاج» أو غوث الملهوف، أو الكرم والشهامة، والشجاعة... الخ، نجد أنها كلها مسائل تفرضها الأخلاق. لكن لا يترتب عليها «حقوق» للفقراء أو المحتاجين... الخ، فليس لأى منهم أن يسألك لماذا لم تحسن إلى اليوم هذا حقى؟ لِمَ لا تساعدنى كما ساعدتنى بالأمس؟ اللهم إلا إذا لجأ إلى ضميرك وناشد أخلاقك! أن المسألة «أخلاق»، يعنى واجب ـ ولقد كانت تلك هى الحال فى العصور القديمة. لا يجرؤ المواطن أن يطالب «فرعون» بحقه فى الملكية أو الحرية أو حتى الحياة! وقل مثل ذلك بالنسبة لأمبراطورية الصين القديمة التى كان الشعب فيها يعتقد أنه لم يولد إلا ليجر عربة الأمبراطور، فذلك هو قدره المحتوم! إذا كان الأمبراطور يتحدث إلى الشعب بجلال ورقة وعطف أبوى ـ فتلك هى أخلاقياته لكن لا يترتب عليها أى حق للمواطنين.

١٠ ـ مصدر الأخلاق والسياسة:

يختلف القانون الأخلاقى عن القانون السياسى أيضاً من زاوية هامة هى «مصدر» كل منهما، فالقانون الأخلاقى يستمد وجوده من الأفكار المستقرة فى شعور الأفراد وضمير الجماعة، سواء أكان مصدرها الاعتقاد الدينى، أم كان مصدرها مناهج الفلاسفة ومقاييسهم لضبط سلوك البشر. ولهذا نجد القاعدة الأخلاقية لا تتسم بالوضوح والتحديد، نتيجة لاختلاف الجوانب الداخلية للأفراد والشعور العام للجماعة. أما القاعدة القانونية فهى واضحة المعالم محددة الأبعاد لأن مصدرها المباشر السلطة التشريعية فى المجتمع التى تصدر تشريعا دقيقا محكما.

(١) قارن كتابنا «الطاغية» ص ٧٣ من الطبعة الثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ .

من أجل ذلك نرى القانون يختار من بين القواعد الأخلاقية ما يمكن ضبطه، ويسهل إثباته، فيكفل له قدرا من الالتزام يتناسب مع الوسائل المتاحة له. فمساعدة المحتاجين من الأقارب أو غيرهم واجب أخلاقي، ولكن القانون يختار درجة معينة من القرابة يرى أن قوتها توجب قاعدة ملزمة فيجبر الشخص على الاتفاق على أصوله أو فروعه تاركا لقواعد الأخلاق تنظيم الاتفاق على ما عدا هذه الطبقة من الأقارب. وقواعد الأخلاق تمنع الشخص من الكذب بوجه عام ولكن القانون لا يعاقب إلا على بعض صور الكذب التي يسهل تحديدها وإثباتها لما تمثله من خطورة على المجتمع واعتداء على الحقوق مثل شهادة الزور أو تزوير المستندات أو الإدلاء ببيانات كاذبة(١).

١١ ـ السياسة استمرار للأمن والنظام:

هناك جوانب اختلاف أخرى بين القانون السياسي الذي وضع للمحافظة على استمرار الأمن والنظام في المجتمع، وبين مبادىء الأخلاق، فإذا كانت قواعد الأخلاق توجب عقاب المجرم مهما طال الزمن على ارتكابه جريمته، فأن القانون يحمي هذا المجرم من القصاص إذا مضت مدة معينة على جريمته ولم يقدم إلى المحاكمة، وإذا كانت الأخلاق توجب على المدين أن يسدد دينه ولا يستحل مال غيره، إلا أن القانون يشترط كتابة الدين إذا بلغ حداً معلوماً، وإذا لم يكن لدى الدائن سند يثبت الدين لجهله بهذه القاعدة أو لثقته بمدينه أو فقده سند الدين. فأن دعواه لا تسمع، ويضيع حقه الشخصي حماية لاستقرار التعامل في المجتمع.

١٢ ـ اتصال الأخلاق والسياسة:

على أن ذلك لا يعني أن القانون والأخلاق منفصلان، بحيث يعيش كل منهما بمعزل عن الآخر. دون أن توجد بينهما صلات. بل الصحيح أن بينهما صلات وثيقة مردها إلى أنهما نشأ من مصدر واحد هو العيش في الجماعة. ثم يجب ألا ننسى أن

---

(١) المدخل إلى نظرية القانون ونظرية الحق، تأليف د. إبراهيم أبو الليل د. محمد الألفي ـ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٦ ـ ص ١٧ ـ ١٨ .

القانون، مهما كان الفرق بينه وبين الأخلاق، يشمل، وفقا للتطور التاريخى، على قدر من القواعد الأخلاقية ـ مهما كان ضئيلاً. أضفت عليه الدولة وسائل القهر الخارجى، وحولته بذلك من مجرد قواعد أخلاقية إلى قواعد قانونية. ويزداد تأثر القانون الأخلاقى كلما تقدمت المدنية. من هذا القبيل أن من الواجبات ما كانت فى أول أمرها ذات طابع أخلاقى، ثم صارت ذات طابع قانونى، كواجب رب العمل فى تأمين العمال من حوادث العمل أو أمراض المهنة، فلقد تحول من واجب أخلاقى إلى حق يفرضه القانون.

ومظاهر تأثر القانون بالأخلاق واضحة فى شتى نواحى القانون: فهى تبدو فى علاقات الأسرة من حيث نظام الزواج. وواجبات الزوجين كل منهما قبل الآخر. وواجب الانفاق على الأقارب. وتبدو كذلك فى القانون الجنائى فى عقاب من يرتكب أعمالاً مخلة بالحياء أو الآداب العامة. وكذلك تتغلغل الأخلاق فى العلاقات المالية إلى حد بعيد. ويبدو ذلك بوجه خاص فى وجوب حسن النية وفى العناية والأمانة فى تنفيذ الالتزامات، وفى استبعاد أعمال العنف والأعمال الخفية فى وضع اليد. وفى أبطال العقود المخالفة للآداب. وفى إمكان إبطال العقود للغلط أو التدليس أو للإكراه أو الاستغلال. وفى عدم جواز إسترداد المدين ما أداه باختياره تنفيذا لواجبات أخلاقية أو اجتماعية (وهى ما تسمى بالالتزامات الطبيعية) وفى تحريم إساءة استعمال الحق وفى الأخذ بناصر المدين الذى أصبح تنفيذه لإلتزاماته بسبب تغير الظروف، مرهقا له بحيث يهدده بخسارة فادحة، إلى غير ذلك من المبادىء الأخلاقية التى رفعها القانون الوضعى إلى مصاف القواعد القانونية[1].

١٣ ـ تشبع القانون بالأفكار الأخلاقية:

غير أن تشبع القانون بالأفكار الأخلاقية لا يمنع من تعارض القانون الأخلاق فى بعض الحالات. من ذلك أنه قد يوجد عمل سليم من الناحية القانونية يكون مع ذلك منافيا لمتطلبات الأخلاق. كما فى تملك شخص بوضع اليد عقارا مملوكا للغير.

---

١) راجع فى ذلك كله الدكتور عبد الحى حجازى «المدخل لدراسة العلوم القانونية» المجلد الأول ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

ثم أن مجرد الكذب الذى تحرمه الأخلاق لا يعد سببا فى إبطال العقود إذا لم يكن مقترنا بأعمال احتيالية. «فليس كل ما هو مشروع قانونًا يكون متفقاً مع ما توجبه الأخلاق».

وإذا كان من الصواب أن نقول أنه ينبغى ألا يتعارض القانون مع الأخلاق، فأنه لا يجوز أن يفهم من ذلك أن القانون الذى لا يتطابق مع الأخلاق لا يعد قانونا، فضرورة مطابقة القانون للأخلاق ليست ضرورة قانونية بل ضرورية أخلاقية. واختلاف القانون عن الأخلاق لا يجرء القاعدة الوصفية من صفتها القانونية. وهذا يدل على أن القانون والأخلاق ليسا شيئاً واحدا وأنهما، وإن كانا يتداخلان فى علاقات كثيرة فلا يزال كل منهما محتفظا بذاتية الخاصة. وقد يتفق مجال الأخلاق مع مجال القانون فى شىء واحد فتكون القاعدة القانونية هى فى الوقت نفسه قاعدة أخلاقية. وذلك حين يكون المسلك الذى يعتبر منافيا للأخلاق يعد فى الوقت ذاته منافيا للقانون كما فى السرقة والقتل... الخ. إلا أن القانون لا يفعل ذلك دائماً لرغبة عنده فى النزول عند مقتضى الأخلاق، ولكن يفعله لبواعث ومقتضيات طبيعة أخرى، لكى يتلافى أضرارا ومخاطر واضطرابات اجتماعية... الخ. وبهذا يكون التوافق بين الأخلاق والقانون فى هذه الحالات من قبيل مجرد المصادفة ومقصورا على أغراض معينة.

لا تصير الأخلاق فى مرتبة القانون وإن التقيا فى بعض الأحيان. بل يظل كل منهما محتفظاً بذاتيته. ومع ذلك تظل الأخلاق هى المهذب للشعور السياسى عند الجماعة، بل تظل العامل الأساسى فى تكوين القانون الوضعى عن طريق تهذيب ضمائر الأفراد الذين لا يألون جهدا فى استحياء ضمائرهم حين يوكل إليهم عمل القوانين أو تطبيقها. وتبذل الجماعة المتمدينة جهدها فى أن تزيد نصيب القانون من الأخلاق. والأمثل أن ندعو أفراد عصرنا أن يحققوا بالطريق القانون آمال العدل الطبيعى[1].

---

١) د. عبد الحى حجازى «المرجع السابق، ص ١٦٦ ـ ١٦٧».

« الباب الثاني »

« فى طبيعة التطور الثقافى »

❞ « يعجب الإنسان من البحر الهائج المائج، وتدهشه المياه المتلاطمة ، ومنظر السحب... الخ ثم ينسى قبل ذلك كله أن أعجوبة العجائب هي الإنسان نفسه..! »

« القديس أوغسطين » ❝

تمهيد: ـ

في هذا الباب الذي جعلنا عنوانه «في طبيعة التطور الثقافي «نحاول ـ على مدى ثلاثة فصول. أن نعرض الفكرة التي تقول أن التطور في الكون كله يسير من التجانس إلى المتمايز أو من الدمج والوحدة إلى الانفصال والتفرد. وإذا كان هذا القانون الذى كشف عنه الفيلسوف الإنجليزى «هربرت سبنسر» واضحاً في العالمين المادي والعضوى، فأنه أشد وضوحاً في التطور الثقافي. فبعد أن كان رب الأسرة، قديماً، هو حاكمها، وقاضيها، ومربيها، ومدبر اقتصادها ـ انتقلت هذه الوظائف إلى هيئات اجتماعية متعددة. وقل مثل ذلك في تطور اللغة، والعادات والتقاليد، والدين، والحكومة، والعلم والفن... الخ. فجميع جوانب الثقافة التي نعرفها حتى الآن قد تطورت وفق هذا القانون، من التجانس والوحدة إلى اللاتجانس والتمايز، من الدمج في كتلة واحدة إلى الانفصال في أفرع متعددة.

وفي الفصلين الثاني والثالث نعرض لنماذج من الدمج والتوحيد بين الأخلاق والقانون والدين، على نحو ما عبَّر عنه «العرف» في نظام القبيلة البدائية، بمعنى أن الدين عند بعض هذه القبائل كان يشير إلى ارتباط بين جماعة إنسانية ومجموعة من الآلهة، وأحياناً يجمع بين الأحياء والأموات والآلهة. وقد يصل هذا الارتباط إلى حد الدمج بين أفراد القبيلة والمصدر المقدس الذى انحدرت منه، فتتصور القبيلة أنها انحدرت من «الطوطم» فتعتبره الجد الأول لها ومن هنا يكون مقدساً ويحرّم قتله أو ذبحه حتى ولو كان ضارا!

وكانت بعض الديانات القديمة تتغلغل في سلوك الفرد حتى أنها تحدد له طريقة تصفيف الشعر وحلاقة الذقن، كما تحدد للفلاح قواعد بذر البذور في الأرض، وزراعة العنب!.

ويقوم زعيم القبيلة في كثير من الأحيان بممارسة السلطات الثلاث: فهو الحكم بين الأطراف المتنازعة، كما أنه يتولى حماية الأفراد، والمحافظة على ممتلكاتهم،

وتلبيـة احتياجـاتهم. فضلاً عن أنه يقوم بتنظيم شـئون الجماعـة بما يراه من قرارات منظّمة. وهو الذى يعيّن مـساعديه. وقد جرى العرف على أن تكون الـزعامة وراثية فى خط الذكور، بحيث تنتقل إلى أكبر الأبناء سنا.

وإذا كان الـزعيم يجـمع السلطة السيـاسيـة فى يديه فـأنه يجمع أيضـاً السلطة الروحية فهو الوسيط بين الآلهة والنـاس وهو يستمد نفوذه من وحى إلهى أو مصادر غيبية، فغضب الزعيم يجـر وراءه غضب الإرادة الإلهية التى يمكن أن تعاقب القبيلة بالقحط والجفاف.. كما أن الزعيم هو الذى يقدم القرابين للآلهة.

وفضلاً عن ذلك كله فأن زعيم القبـيلة هو «سيد الرمح»، أو «رغيم الحربة» أو «الكجور» ـ أى السـلطان الأعظم الذى يحظى باحتـرام كبيـر، ومكانة عاليـة فبيـته مقدس، ويقـترب منه الناس فى حذر بالغ، فـلا ينبغى أن يزعجه أحـد، فربما كان نائماً، أو كانت روحه هائمة هنا أو هناك. لكن مَنْ لاذ به فهو آمن مهما ارتكب من جرائم!

وهكذا نرى الدمج واضحاً بين العناصر المختلفـة فى بنية القبلة البدائية فى بداية التطور الثقـافى، ثم يأخذ هذا الدمج فى التفكك والتـشتت ليتحول إلـى مئات من العناصر والوظائف والهيئات المستقلة.



الفصل الأول

« من التجانس إلى التمايز»

"
« التطور هو تجمع لأجزاء المادة يلازمه تشتت للقوة والحركة، وفي خلال ذلك ننتقل من حالة التجانس غير المتعين وغير المترابط، إلى حالة التباين أو التنافر أو التمايز واللاتجانس ».

« هربرت سبنسر»
"

"من التجانس إلى التمايز"

كان الفيلسوف الإنجليزى الكبير هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) الذى سيّطر على الميدان الفلسفى فى انجلترا فى الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر[١]، يقوم بتنقيح مقالات متنوعة تمهيداً لنشرها فى كتاب واحد فى يناير عام ١٨٥٨ (أى قبل أن يصدر كتاب دارون «أصل الأنواع بعام واحد)[٢]» «عندما لمعت فى ذهنى فكرة مشرقة - كما يلمع ضوء النهار على زجاج النوافذ» - على حد تعبيره - وهذه الفكرة مفادها أن هناك قانوناً واحداً للتطور يسرى على الكون وما فيه من كواكب وأجرام سماوية، بقدر ما ينطبق على التاريخ الاجتماعى والسياسى معاً، كما يسرى على النظريات والمفاهيم الأخلاقية، كما أنك تجد فيه تعليلاً للأنواع والأجناس، كذلك تفسيراً لكل شىء فى ميدان الفن والذوق والجمال! ثم اندفع فى حماس جارف يصدر سلسلة من الكتب التى تبيّن كيف تطورت المادة والعقل من المرحلة السديمية إلى الإنسان ومن الوحوش الضارية إلى شكسبير! يقول: «التطور هو تجمع لأجزاء المادة يلازمه تشتت للقوة والحركة، وفى خلال ذلك تنتقل من حالة نسبية من التجانس Homogeneity غير المتعين، وغير المترابط إلى حالة نسبية من التباين Heterogeneity أو التنافر أو اللاتجانس متعينة محددة ومتماسكة، وأثناء ذلك يطرأ على الحركة المحفوظة تحول مواز للتحول السابق»[٣].

---

(١) رودلف ميتس «الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام» - ترجمة د. فؤاد زكريا - دار النهضة العربية - القاهرة عام ١٩٦٣ ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) عندما ظهر «أصل الأنواع» لدارون عام ١٨٥٩، رأى فيه سبنسر تأييداً لأفكاره، ومن هنا فقد دافع سبنسر عن مضمونه الذى يقول أن أشكال الحياة الموجودة قد تطورت من أسلاف مشتركة مع تعديلات طرأت عليها. وكان هو الذى صاغ المصطلح الشهير «البقاء للأصلح» الذى استخدمه دارون بعد ذلك وجعله مرادفاً للانتخاب الطبيعى. راجع : -

DICTIONARY OF THE HISTARY OF IDEAS VOL2 P 182.

(٣) ولقد احتاج عرض هذا المشروع إلى عشرة مجلدات واستغرق ثلاثين سنة كاملة راجع : -

DICTIONARY OF THE HISTARY OF IDEAS VOL2 P 182.

فقد كان السديم الأول مركباً من مادة متجانسة يشبه بعضها بعضاً، ولكنه سرعان ما تنوع فى غازات أو سوائل وأجسام صلبة. وهذا التطور الذى يسير من التجانس أو التمايز أو من المشابه إلى المتنوع المختلف هو قانون يسرى على جميع الموجودات الجامدة والحية على السواء. فالخلية الواحدة التى يبدأ منها نمو الكائن الحى تشكل فى البداية «وحدة متجانسة»، ثم يتطور هذا التجانس ويبدأ السير نحو التمايز أو اللاتجانس.

ولا شك أن القانون الذى كشف عنه «سبنسر» قد صاغه صياغة معقدة، وإن كنا نستطيع أن نضع هذا القانون فى عبارة أبسط فنقول أن جميع التغيرات تمثل - فى رأى سبنسر - عملية تكامل وتشتت أو تكامل وتمايز، فى البدء كان العالم كتلة نارية كل أجزاءها متشابهة متجانسة وكلها منصهرة، ثم بدأت فى التصلب والتكامل والتمايز والأختلاف انفصلت الكواكب عن الشمس فانفصلت الأرض وأصبحت كوكباً قائماً بذاته، ثم بدأت قشرتها تجف، وظهرت اليابسة، وكذلك المحيطات، والماء والجبال ملأتها والوديان. وبدأت عملية التمايز بوضوح وفى استطاعة أى إنسان أن يرى هاتين العمليتين، التجانس والتمايز، بووضح فى أى لون من ألوان التطور، وفى أى مرحلة من مراحله!. ففى الكائنات الحية يبدأ التطور من كتلة بروتوبلازمية متجانسة غير متمايزة، وخطوة خطوة يتغير التشابه، ويتحول إلى اختلافات متعددة: ففى البداية نجد الكائن الحى عبارة عن خلية واحدة (أو الكائن وحيد الخلية) وتقوم هذه الخلية بجميع العمليات الحيوية: التغذية، والإخراج، والتنفس، والتكاثر... الخ. ثم تتطور هذه الخلية الواحدة إلى كائنات متعددة الخلايا تقوم أيضاً بجميع العملية الحيوية دون وجود تعفن (أو تخصيص عضو معيّن للقيام بوظيفة معينة). ثم تتطور إلى كائنات حية تتألف من عدة خلايا، وتقوم كل مجموعة من الخلايا بوظيفة خاصة، ثم تتطور كائنات حية يبدأ فيها ظهور الأعضاء ويتألف كل عضو من أنسجة، ولكل عضو وظيفته الخاصة أى أن الجسم يتألف من أجهزة، والأجهزة من أعضاء، والأعضاء مكوّنة من عدة أنسجة وهكذا يسير التطور نحو التمايز والاختلاف والتخصص، وما كانت تقوم به خلية واحدة فى البداية، تقوم به الآن

عشرات، بل مئات الخلايا، فى عملية بالغة التعقيد، وهى نفسها التى بدأت من شكل غاية فى البساطة. ويسير الجنين فى بطن أمه فى نفس المسار التطورى للكائنات الحية التى ظهر على سطح الكرة الأرضية، فهو يبدأ بالخلية المُلّقحة المتجانسة، التى تنقسم إلى عدة خلايا، تقوم بجميع العمليات الحيوية، ثم يبدأ التمايز والتخصص فتظهر الأعضاء والأجهزة: كالجهاز التنفسى، مثلاً، فيتكون الأنف، والبلعوم، والقصبة الهوائية، والرئتين... الخ وكل عضو من هذه الأعضاء مؤلف من أنسجة، وكل نسيج يتكون من عدة خلايا لها وظائف خاصة... الخ.

وهذا القانون الذى يصف مسار التطور بأنه تقدم من التجانس أو التشابه أو الدمج لكثير من العمليات فى عملية واحدة، إلى التمايز والانفصال والتخصص، واللاتجانس - بل ربما التنافر - لا يوجد فى العالم العضوى فحسب، بل أنه واضح أيضاً فى النظم الاجتماعية وعالم الثقافة بوجه عام: فجميع جوانب الثقافة التى نعرفها حتى الآن، قد تطورت من أشكال بسيطة، ولم تظهر أى منها إلى الوجود، بغتة، مكتملة تامة النضج على نحو ما ظهرت أثينا من رأس زيوس(١).

فالأسرة، مثلاً، عند سبنسر وحدة بيولوجية (واجتماعية) تسيطر عليها الغريزة الواعية، وقد خضعت هذه الوحدة للمبدأ العام الذى يناول به، وهو الانتقال من التجانس إلى التمايز أو اللاتجانس، فبعد أن كان رب الأسرة هو حاكمها وقاضيها ومربيها، وهو الذى يدير اقتصادياتها، انتقلت هذه الوظائف إلى هيئات اجتماعية متعددة، وأصبح لكل عضو فى الأسرة وظيفة، ومركز اجتماعى يشغله(٢).

---

(١) تروى الأساطير اليونانية أن كبير الآلهة زيوس Zeus شعر بصداع عنيف (كان سببه أنه ابتلع ربة بدائية من الجبابرة هى ميتس Metis ونسى كبير الآلهة الحادث) ومضت أيام وشهور، وفجأة، وهو يسير على بحيرة تريتون Triton أحس برأسه تكاد تنفجر، فأخذ يعوى كالمجنون من شدة الألم حتى انقذه هيفاستوس - إله الحدادة - بضربة من فأسه الآلهية شجت رأسه فانبثقت منه الآلهة أثينا تامة النضج، مدججة بالدروع تصيح صيحة الحرب التى ارتجت لها السموات والأرض وارتاع منها الآلهة أنفسهم! قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ١٤٠ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٢) نحن نضرب أمثلة بسيطة وواضحة وإن كان سبنسر يصر على أن الأمثلة موجودة بكثرة لو لاحظنا الموضوعات التى يدرسها عالم الفلك، وعالم الجيولوجيا، وكذلك علوم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع - انظر المختارات التى جمعها أندريسكى فى كتابه «هربرت سبنسر» ص ٦٠ وما بعدها.

وللك أن تنظر فى المراحل الأولى من تطور اللغة أو المعتقدات، أو العادات والتقاليد. . لتكون على يقين أن تطورها بدأ من الأشكال البسيطة (التى يسودها التجانس والتشابه والوحدة) إلى الأشكال المركبة التى يظهر فيها التمايز واللاتجانس والتكامل أيضاً. . بل أن هذا القانون نفسه يلقى الكثير من الضوء على مناطق كانت مقتصرة على نطاق القياس والاستنباط: «وذلك مثل تطور فن الكتابة وتفسير أصول النقوش المختلفة ... الخ»[1]. فأينما ذهبت ستجد أن التطور يبدأ من كتلة متجانسة متشابهة ويسير شيئاً فشيئاً إلى تمايز هذه الكتلة فى أعضاء، ثم فى أعضاء تقوم بوظائف محددة ومتعينة كانت هلامية فى البداية. فكما أن الخلية الواحدة المتجانسة تتطور وتتمايز وينشأ منها مختلف الأعضاء: هذا للغذاء، وذلك للإفراز، وثالث للحركة ورابع للإدراك. . كذلك اللغة الواحدة لا تكاد تسرى فى بطاح الأرض حتى تتنوع فى ألسنة ولهجات. . والعلم الواحد يتفرع منه عشرات العلوم ثم يتفرع من الأفرع علوم أخرى فرعية. والمنظر أو الحادثة توحى صوراً من الأدب ليس إلى حصرها من سبيل. . كل هذه الأمثلة على التنوع والتنافر اللذين يعقبان التشابه والتجانس. وهكذا يسير التطور من تآلف الأجزاء وتجمعها فى وحدة واحدة فى البداية إلى أن تطرد فى النمو فتبدأ الأجزاء فى التمايز بل أحياناً فى التنافر.

والمجتمع البشرى ـ عند سبنسر ـ كائن حى: له أعضاء للتغذية، ودورة دموية، وفيه تعاون بين الأعضاء، وله فوق ذلك تناسل وإفراز، شأنه فى كل ألوان الحياة شأن الأفراد سواءً بسواء. . فهو ينمو، وكلما أزداد نمواً اشتد تعقداً وكلما تعقد إزدادت أجزاؤه استقلالاً.

وحياة المجتمع، باعتباره كلاً، طويلة جداً بالنسبة إلى حياة أجزائه التى يتألف منها. ويسير نحو الوحدة السياسية من الأسرة، إلى القبيلة إلى القرية إلى المدينة، إلى الدولة، ثم إلى عصبة الأمم المتحدة، ونحو الوحدة الاقتصادية من الصناعة المنزلية الصغيرة إلى نظام الشركات... الخ.

---

(١) Herpert spencer: Evolution in culture and socioty "Ed by Stanislav Andreski, Nelson, 1971, p. 11.

فى كل هذا السير من التطور تجد تقسيم العمل، وتعدد المهن والصناعات، وتنوع الإنتاج بين الريف والمدينة، وبين أمة وأمة، وهى دلائل تشير إلى التنوع والتمايز بل والتنافر.

وفى استطاعتنا أيضاً أن نلاحظ التطور: من الوحدة إلى التعدد، ومن التجانس إلى التمايز فى كل جانب من جوانب المجتمع: فى الدين، والحكومة، والعلم، والفن وغيرها.

فإذا كان الدين قد تمثل فى بداية الأمر فى عبادة طائفة من الآلهة والأرواح المتشابهة كثيراً أو قليلاً فى كل أمة، فأخذت هذه تتجمع وتأتلف حتى ترتكزت فى إله واحد مركزى قوى تتبعه جميع الآلهة. ثم عاد التوحيد فتنوع إلى جملة من الأديان وطائفة من العقائد، ولم يتحور الدين فى مشكلة فقط، بل تبدل موقفه من النفوس كذلك. فقد كان المحور الذى تدور حوله رحى الحياة بأسرها، فقد كان الدين الركن فى حياة الشعوب البدائية البسيطة. وعندما حلّت الصناعة محل الحروب تحول الفكر من الموت إلى الحياة، وخرجت الحياة من قيود السلطة المقدسة إلى طريق الحرية والمبادرة المفتوح[1].



(١) على الرغم من النقد الذى وجهه «ول ديورانت» (إلى فلسفة) «سبنسر» فأنه يعتقد أن المجلدات التى وضعها فى علم الاجتماع تعتبر أروع إنتاجه، فهى تُظهر عظمته فى الفلسفة السياسية، و«لم يقدم أحد فى علم الاجتماع ما قدمه «سبنسر» حتى كونت نفسه مؤسس هذا العلم لا يباريه فى ذلك».
راجع «قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى» تأليف ول ديورانت ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف ـ بيروت الطبعة السادسة ١٩٨٨ ص ٤٨٠ وما بعدها.

الفصل الثاني

«زعيم القبيلة»

„«لا نعرف مجتمعاً قد بلغ درجة الصفر في مجال الأخلاق.. ويعطينا العرف أقل تعريف ممكن للأخلاق عند البدائيين».

«تايلور»"

تمهيد :

الفكرة الأساسية التى نود أن نعرضها هى القول بأن العلاقة بين الأخلاق والسياسة تكون علاقة دمج فى البداية ففى المجتمعات البدائية البسيطة لا يكون هناك أى تمييز بين الأخلاق والسياسة والدين أيضاً. فكثيراً ما يكون زعيم القبيلة وهو أحياناً (الشامان أى الساحر) هو رجل الدين وهو أيضاً واضع ومنفذ ومشرّع للقبيلة فى كثير من الحالات حتى ولو استشار مجموعة الزعماء أو علية القوم فى القبيلة فالمرجع إليه فى النهاية فهو يحكم حكماً مطلقاً، وفى كثير من الحالات لا نجد أى تفرقة بين الأخلاق والسياسة. ونقصد بالأخلاق، بصفة عامة، المفاهيم الأخلاقية المألوفة كالأمانة، والشجاعة، والتعاون، والصدق والاستقامة وغيرها من الأمور التى يرجع فيها إلى الضمير فى نهاية الأمر. أما السياسة فنقصد بها القانون أو التكوين السياسى للمجتمع، أو البنية الاجتماعية للقبيلة وهو ما عبَّر عنه الفيلسوف الفرنسى (كيناى) عندما سُئل: «ماذا تفعل لو كنت ملكا؟ فأجاب: لا أفعل شيئاً، فسئل مرة أخرى ومَنْ الذى يحكم إذن؟ فأجاب: القانون»[1]. ولا جدال أن هناك علاقة وثيقة بين الأخلاق والسياسة فالفضائل والأفكار الأخلاقية تظهر أولاً ثم تستمد منها السياسة ما تراه مناسبا وتحيله إلى قوانين. وكثرة كثيرة من المفاهيم السياسية التى قُنِّنت بعد ذلك كانت فى البداية فضائل أخلاقية. ونحن نجد أفلاطون مثلاً يدير أكبر وأضخم محاورات وهى «محاورة الجمهورية» حول موضوع العدالة، وفيها نجد

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ٢٤٥ .

«وقد تطورت فكرة القانون أيضاً: فقد بدأ القانون فى صورة تقاليد أو عادات تؤكدها عقيدة راسخة فى وجود جزاء إلهى يحميها. . وبعد ظهور فكرة السيادة وربطها بالحاكم الذى يمارسها، أصبحت إرادة الحاكم مصدر القانون، وأساس القاعدة المنظمة لسلوك الأفراد فى المجتمع. وأخيراً قام الفكر الديمقراطى الذى يؤسس القانون على إرادة الشعب، أو يعهد إلى سلطات شعبية بمهمة وضع القوانين وتعديلها حتى تتلاءم دائما مع حاجات الجماعة ورغباتها.

د. ثروت بدوى «أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى «دار النهضة العربية عام ١٩٧٦ ص ١٨ ـ ١٩ .

الجانبين الأخلاقى والسياسى عندما يدرس الفيلسوف العدالة عند الفرد وفى المجتمع. عند الفرد كأخلاق تؤدى فى النهاية إلى الاستقامة، والسلوك الخير. أما فى المجتمع فهى تؤدى إلى إقامة العدل بين الناس. ومعنى ذلك أن هناك رابطة قوية بين الأخلاق والسياسة. ولهذا السبب نجدهما يندمجان فى هوية واحدة فى المجتمعات البدائية، ولكن يبدأ التمايز بينهما كلما تقدم المجتمع وتطور بحيث تصبح الأخلاق مسألة تتعلق بسلوك الفرد ترجع إلى النية والضمير وما إلى ذلك. فى حين تصبح السياسة هى مجموعة من القوانين والتشريعات المنظمة للدولة. ولو أننا درسنا الفكر السياسى من أقدم العصور لوجدنا هذا المزج أو الدمج قائما فى البداية ليس فقط عند المجتمعات البدائية أو فى نظام القبيلة وحدها، بل أيضاً فى الفكر السياسى فى الدول الشرقية القديمة.

وسوف نقوم بتقديم نماذج وأمثلة من نظام القبيلة البدائية أولاً، ثم من الفكر الشرقى فى مصر والصين وغيرهما ثانياً.

الفكرة الأساسية التى نود أن نعرض لها هى الدمج بين الأخلاق والسياسة مع بداية الفكر السياسى سواء فى الشرق القديم أو عند اليونان أو حتى فى المرحلة الإسلامية والمسيحية فى العصر الوسيط[1]. لكن لو نظرنا إلى ما قبل الحضارات أعنى إلى مرحلة المجتمعات البدائية أو القبائل ذات التكوين البسيط فسوف نجد أن الدمج لا يتم بين الأخلاق والسياسة فقط وإنما نراه مع الدين أيضاً، إذ يصعب التفرقة بين ما يُعدُّ دينا، وما يمكن أن يعتبر سلوكاً أخلاقياً أو قوانين سياسية. ولو أننا أخذنا نماذج من القبائل البدائية لوجدنا أن هذه الفكرة واضحة عند قبائل (الدنكا) وهى قبائل نيلية تعيش فى حوض النيل، وإن كانوا يتمركزون أساساً فى المحافظة الأولى. فهذه القبائل البدائية تؤمن بديانة بدائية أيضاً. والدين عند (الدنكا)

---

(١) يقول «هنرى دبيرو»: «كانت الأخلاق والقانون شيئاً واحداً فى الأزمنة القديمة وقت أن كان العرف يُعدُّ المصدر الوحيد للقانون، أو على الأقل، المصدر الرئيسى له». اقتبسه د. عبد الحى حجازى فى كتاب «المدخل لدراسة العلوم القانونية» حاشية ص ١٦٤ الجزء الأول مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٢ .

يشير إلى ارتباط جماعة إنسانية مع مجموعة من الآلهة غير أن هذه الديانة تجمع بين معتنقى الديانة من الأحياء والأموات والآلهة فى مجتمع واحد ويعتبر جزءاً لا يتجزأ من الكون. وهذا يعنى اعتبار الآلهة كائنات حية يرتبط بعضها ببعض من ناحية، وبالبشر من ناحية أخرى، أحياناً بعلاقات الحب وأحياناً أخرى بعلاقات الكراهية.

وما يهمنا هو أن هذه الكائنات العليا تتصف بالعدالة، والسمو، والارتفاع، والقوة، والهيمنة على أنشطة العديد من الكائنات. وقد نجد عند هذه القبائل آلهة العشائر التى تمثل نوعاً من الطوطمية. و«الطوطم Totem» هى كلمة أصلها برتغالى، على الأرجح، مجهولة المعنى، ولكنها تطلق على الحيوان (وأحياناً على النبات) الذى تعتقد القبيلة أنها انحدرت منه أو اعتبرته الجد الأول لها. وبهذا يكون مقدساً ويحرّم قتله أو ذبحه حتى لو كان ضاراً. ولكن يُبتعد عنه، قد يكون الأجداد الأول للقبيلة بشراً عاديين ثم انقلبوا لسبب أو لآخر إلى حيوانات).

فإذن هنا يتخذ الطوطم اشكالاً مادياً كالحيوان وينُظر إليه فى تقديس. فقبيلة الثان Than تؤمن بطوطم هو «الثور». ويعتقدون إنهم من سلالة هذا الحيوان. ومفهوم الألوهية عند قبائل الدنكا يتلخص فى نظرتهم بأنهم محاطون بقوى أو أرواح أو كائنات عليا مقدسة، ومسيطرة، ويعملون على استرضائها بتقديم القرابين والضحايا. وهذه الآلهة أو القوى الروحية هى أيضاً آلهة الأسلاف أو الأجداد يتوسل إليها الفرد قائلاً: «يا إله آبائى»، «ويا إله أسلافى». هذه الآلهة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق فلديها قدرة مطلقة فى الكشف عن الصدق، والزيف، والغش، والخداع وهى باختصار مسئولة عن نشر العدالة بين الناس، وتقديم الجزاء لأولئك الذين يستخدمون العنف أو القسوة أو الغش أو يكذبون ويخدعون. وليست هناك مشكلة فيما يتعلق بالمذنب أو الآثم فهم على ثقة أن الآلهة سوف تقتص منه وتحقق العدالة. وكثيراً ما عانى الأفراد، أو صادفوا سوء الحظ، أو أصابتهم الأمراض فى أبدانهم، أو فى أبقارهم أو كثيراً ما سقطوا صرعى، أو نفقت مواشيهم، وذلك كله بسبب ما اقترفوه من آثام. فهناك باستمرار أدلة مادية لأولئك الذين يرغبون فى التأكد من عدالة الآلهة. ولهذا يكافح الفرد من أفراد قبيلة (الدنكا) من أجل الحفاظ على

التجانس بين ذاته وبين العالم الخارجي. وإذا ما حدث تصدع بينهما، فإنه يعمل على رأب الصدع وتحقيق التجانس عن طريق ما يقدمه من قرابين، وما يقوم به من شعائر وطقوس، وحتى الحالات التى لا يتمكن من معرفة أسبابها بوضوح، كأن يسقط من فوق شجرة وتكسر ذراعيه. فأنه حتى فى هذه الحالات، يبحث عن الأسباب التى أدت إلى غضب الآلهة أو الذنوب التى أقترفها هو نفسه أو الآخرون من أقاربه. وهذا يدل على سيطرة الدين سيطرة كاملة على حياة الناس الأخلاقية. بل حتى تفسيرهم للموت فإنهم يقولون أن فلاناً قد مات فكيف حدث ذلك؟ الجواب لقد جاءت به الآلهة وها هى قد أخذته مرة أخرى. وتنحر القرابين ليلاً خارج المنطقة التى تسكنها أرملة المتوفى. وإذا كان الدين يسيطر على الأخلاق فهو يسيطر أيضاً على التكوين السياسى للقبيلة. فكثيراً ما يكون زعيم القبيلة هو رجل الدين أو الساحر الذى يستطيع أن يقوم بأشياء خارقة سواءً بالنسبة لظواهر الطبيعة أو بالنسبة للظواهر الاجتماعية. فالزعامة السياسية لديهم مقدسة، ولها صفة إلهية، وقد انعكس هذا فى أساطيرهم وأغانيهم. ويعمل الزعيم من خلال مجلس، وليس منفرداً وسرعان ما يتولى هذا المجلس عمليات التقاضى بين الناس. فإذا حدث أى اضطراب فى النظام الاجتماعى كوقوع جريمة قتل أو اعتداء أو سرقة للأبقار أو للمحراث، فأنها تبلغ إلى الزعيم الذى يطلب عقد المجلس، ويتحول أعضاؤه إلى قضاة منصفون لهم مكانة عالية، ويجمعون فى أيديهم بين السلطة الدينية، والسلطة السياسية، والسلطة الاجتماعية، حيث يناط بهم فصل المنازعات والفصل فى الخلافات. والواقع أن تفكير أفراد قبيلة (الدنكا) لا يميز بين الاتجاه الدينى والدنيوى فى الحياة العملية، بل تجتمع عندهم جميع الخيوط الدينية والأخلاقية والمدنية لدمج الثقافة.

أن قوانين التطور، على نحو ما كشف سبنسر من قبل، لا تنطبق على الكائنات الحية فقط بل على المجتمع البشرى بما فيه من أنظمة دينية، وسياسية، واجتماعية، ويسير التطور الثقافى فى هذا المجتمع كما رأينا من التجانس إلى التمايز، أى تبدأ المجتمعات فى مراحل تطورها وكل شىء فيها متجانس مدمج بعضه فى بعض أى

فى كتلة متجانسة، ثم كلما تطور المجتمع حدث نوع من التمايز، والتفرد، فاتخذت الموضوعات الدينية شكلاً خاصاً، واتخـذت المسائل الأخلاقية شكلاً آخر، واتخذت المسائل السياسية شكلاً ثالثاً. وكلما تطور المجتمع من جديد حدث تفرد وتمايز جديد تماما كما يحـدث فى المجتمع فى أى ظاهرة من الظواهر الاجتماعيـة، فتجد أنه فى البداية كان الزارع هو الصانع وهو أيضاً الحذاء... الخ.

ولكن كلما تقدم المجتمع وتطور انقـسم العمل وتفرد وأصبح الزارع زارعاً فقط وأصبح النجار نجاراً فقط، بل قد يحدث التمـايز حتى داخل الحرفة الواحدة، فتجد نجاراً يصنع أدوات صناعية كالفأس، ... الخ وتجد نجاراً يصنع أدوات منزلية كالكرسى والمنضدة... الـخ وهكذا يحدث تخـصص أو تقسيم لـلعمل، وهذا ما يـحدث فى موضوعنا وهو الســياسة بمعنى التنظيم الداخلى للدولة، أى ظهور القوانين الـوضعية المستقلة التى تحكم بغض النظر عن السلطات القائمة، معنى ذلك أن السياسة لـم تكن مـحددة بذاتهـا منذ بداية التـاريخ، وإنما كـانت مدمـجـة مع الكثيـر من العناصـر الاجتـماعية الأخـرى لا سيما الأخـلاق والدين. وهذا يدلك على نتيجـة فى غاية الخطورة وهى أنه كلما اندمج الديـن مع السياسة مع الأخـلاق فى نطاق واحد، دل ذلك على تخلف المجتمع، وعلى أنه ما زال فى المراحل البدائية الأولى من التطور. وكلما دخلت كلمـة (الحرام، والحلال) لتصـف كثرة من الظواهر التى لا علاقـة لها بالدين، دلّ ذلك على تخلف المجتمع أيضاً وأنه يعود إلى فكرة التابو (Taboo) التى أشار إليها (فـرويد) والتى تعنى المحرمات أو الشيء الذى لا يمس. ونحن نريد أن ندرس العلاقة بين الأخلاق والسياسـة من هذا المنظور لنجد أن الدمج كان قائماً فى القبـائل البدائيـة بين الأخلاق والسيـاسة والدين كـما ظل سائداً فى الفـكر الشرقى القـديم فى مصـر القـديمـة والصين، وفى الفـكر الشرقى عـمـوماً عند الـباليـين والأشوريين وغـيرهم. ثم سقط عـنصر الدين فى الفكر اليونانـى عندما ابتعـد أئمة الفلسفة السياسية أفلاطون ـ أرسطو عن دمج أو إدخال الجانب الدينى الأسطورى فى فلسفتـهم السياسيـة. ولكن ظل الخلط بين الأخلاق والسياسـة واضحاً عندهم ولم يفترقا إلا عند (ميكافيـيلى) والفيلسوف الإنجليزى (توماس هوبز) الذى كان أول مَن

أقام بناءاً سياسياً بشرياً خالصاً فى كتابه (التنيين)، ثم واصل هذا الخط (جون لوك) واستمر حتى يومنا الراهن فى المجتمعات الغربية الليبرالية والمتحضرة بصفة عامة، على نحو ما نجده فى النظم الديمقراطية فى الدول المتقدمة.

ولو أننا بدأنا بالحديث عن القبائل البدائية وأخذنا نماذج من قبائل (الدنكا) فى جنوب السودان لأستطعنا فى النهاية أن نصل إلى أن صفات الزعيم عند تلك القبائل تتمثل فى قدرته السياسية، وهى القدرة على الوساطة والتحكيم وفض المنازعات والخلافات بين أفراد القبيلة، وخبرته بوسائل فض هذه المنازعات ومن ثم تمتعه بالسلطة، أى حق اتخاذ القرارات، وتنظيم أفعال الآخرين، وهو يلقى الكثير من الاحترام، والسيادة، أى حق اتخاذ القرارات، وتنظيم أفعال الآخرين، وهو يلقى الكثير من الاحترام، والسيادة، وعلاقة المودة من أفراد القبيلة، لما له من صفات شخصية، وأخلاقية، ودينية، وزعيم القبيلة هو بمثابة أب للعشيرة ومقدرته تكمن فى صفاته الروحية حيث يستمد الوحى، والإلهام الألهى، والحكمة فضلاً عن تمتعه بالقدرة على النظرة الصائبة للأمور حتى يمكن أن يكون وسيطاً بين الناس كما أنه نموذج للطهارة، والنقاء، والصلاح، والاستقامة الأخلاقية. وفضلاً عن ذلك كله فلابد أن يكون رابط الجأش يتميز ببرودة القلب واللسان، وترمز البرودة إلى السلام والهدوء، والصحة، والاطمئنان، وهى فى الأعم الأغلب تشير إلى غياب الانفعالات. وفى العادة تكون الألهة هى التى منحته هذه البرودة وهى التى أثلجت صدره. ولهذا كانت الحكمة عندهم تقول: «أن يكون للزعيم فم بارد خير من أن يكون له فم ساخن أو قلب ساخن» لأن ذلك يعنى المزاج الحاد وعدم الروّية، والتعقل، وسرعة الانفعال، والتقلب فى العاطفة، والميل للعنف، وعدم التروى، بل والاعتلال فى التفكير. أما لسان الزعيم البارد وهو يعنى السلام، والهدوء، ورباطة الجأش، والصدق فى القول، بحيث تكون لديه القدرة على تهدئة النفوس والوساطة بين الناس، وفض المنازعات، ولديه الروّية والبصيرة التى تفرق بين الحق والباطل، بين الصدق والزيف، هذه هى أخلاق الزعيم أو - (الرئيس الرمح) كما يسمونه -

والزعامة فى مفهومهم مستمدة من التنوير الإلهى أو الوحى الإلهى، ويمكن القول أن وظيفة الزعيم تنحصر فى ما يأتى : ـ

أولاً: الوساطة والتحكيم: ـ حيث يجمع بين أطراف النزاع، ويحاول الوصول إلى نوع من التسوية أو التعويض المقترن بالتسامح. وهكذا يقوم بدور «السلطة القضائية» فى المجتمعات الحديثة.

ثانياً: حماية الأفراد، ومحاولة تلبية رغباتهم، فالمحتاج أياً كانت حاجته يبحث عن الزعيم ليساعده ويلبى حاجته. وهو هنا يمارس «السلطة التنفيذية».

ثالثاً: يقوم بتنظيم المجتمع، ومباشرة قضاياه، فهو أداة النشاط الجمعى الذى يعمل على حل مشكلات الجماعة، محاولاً تحقيق الرفاهية، حتى إذا ما وجدت كارثة أو انتكاسة فى المجتمع، كقصور فى الإنتاج فى أحد المحاصيل الرئيسية أو دمار أو مرض يتفشى بين العالمين الأرضى والسماوى أو الواقعى والروحى لرأب الصدع، فأن وظيفة الزعيم أن يتوسط بإصلاح العلاقة وإعادة التجانس والانسجام والوحدة، وفى أمثال هذه الحالات تستدعى أرواح الأسلاف باعتبارهم حماة للقبيلة. وهذا ما تكشف عنه التراتيل والترانيم التى يترنمون بها عند تنصيب الزعيم. إذ تشير إلى أنه أشبه بومضة النور التى تضىء الحياة أو أنه المرشد للطريق والموحد للكلمة(١).

وبالإضافة إلى الدور الذى يقوم به الزعيم فأنه يعتبر الموجه إلى التغيير الاجتماعى، فإذا ما كان هناك إبداع أو سمة ثقافية جديدة يراد إدخالها إلى المجتمع، فهو أول مَنْ يعمل على دعم هذا الإبداع أو الدعوة إلى هذه السمة الجديدة. والزعيم لا يُعزل ولا يُطرد، ولا يُوقف، ولا يُقتل. وإن كان مركزه مع ذلك كله قد يضعف خاصةً إذا ما اتحد كبار السن، وتعاونوا معاً، فرفضوا دعمه وتأييده. ويذكر البعض أنه حينما حاولت الدولة فى السودان فى السنوات الأخيرة القيام

---

(١) د. فاروق مصطفى «الأنثروبولوجيا الثقافية» دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ـ الجزء الأول عام ١٩٨٤ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ببعض التنظيمات الإدارية الجديدة، ومنها تعيين المشايخ كمسئولين إداريين وحاولت دعمهم فإن أهالى (الدنكا) رفضوا هذه التغييرات، وقاوموها مقاومة عنيفة، حيث كانوا يهزأون من آراء الحكومة وتصرفاتها وأفعالها، بل أنهم كانوا ينظمون الأغانى مستهزئين بها، مستخفين بقراراتها حتى ذهبوا بنفوذ المشايخ الجدد ولم يستطيعوا ممارسة دورهم الفعال إلا بعد أن أتخذوا من القادة المحليين والزعماء القدامى مساعدين لهم لمشاركتهم ومشاورتهم، فيما يتخذون من قرارات. أو ما يخرجون به إلى حيز التنفيذ والأداء. هذا مثال واضح للدمج بين الأخلاق والسياسة والدين وتجانس هذه الأفرع واتحادها بحيث يصعب أن تميز عندهم بين الزعيم الدينى والسياسى والمعلم الأخلاقى الذين يمكن اجتماعهم فى شخص واحد وهو ما سوف ينفصل ويتمايز كلما تطورت المجتمعات البشرية.



الفصل الثالث

« سيد الرمح »

«سيد الرمح أو زعيم الحرية هو الكجور- أي السلطان الأعظم الذي يحظى باحترام كبير، ومكانة عالية، بيته مقدس، ومن لاذ به فهو آمن مهما ارتكب من جرائم...».

« روس- Ross »

أولاً: تمهيد:

علينا الآن أن نسوق مثالاً آخر للبنية الداخلية لنظام القبيلة، حيث نجد اندماجاً كاملاً بين المفاهيم الأخلاقية، والسياسية، والدينية. فأهالي القبيلة لا يعرفون شيئاً اسمه «الأخلاق المنفصلة عن الدين. ولا شيئاً اسمه «السياسة» التي تتميز عن الاثنين. بل نجد المفاهيم كلها مدمجة في كتلة واحدة متجانسة لا تمايز فيها. وفضلاً عن ذلك فأن «العُرف» هو الذي يقوم بالتنظيم الأخلاقي والسياسي والديني، فهو أشبه بالخلية الحية التي تقوم بجميع العمليات البيولوجية التي سبق أن تحدثنا عنها. فليس ثمة تخصيص لمجالات بعينها، ولا تفرد بميدان، أو تمايز لمفاهيم. فالقانون المدني هو العرف، والقانون الأخلاقي هو العرف أيضاً، وكذلك القانون السماوي[1]. وتتجمع هذه الخيوط كلها في يد زعيم القبيلة الذي هو «سيد الرمح» أو «زعيم الحربة»، أو «الكجور السلطان» أو الشخصية المقدسة التي ينبغي الاقتراب منها بحذر، كما يجب عدم المساس بشيء مما يملك على نحو ما سنبين بعد قليل. وهو يحكم حكما مطلقا، ولا يجوز عصيان أوامره وإلاحلّ العقاب بالعاصي المتمرد بدنيا أولا وروحياً ثانياً.

وسوف نلاحظ فيما بعد أن السلطة كلها تتمركز في «الزعيم المقدس» الذي يقترب مفهومه من الملك المقدس الإلهي الذي سيحكم في الشرق القديم مع

---

(١) لعل أول مصدر عرفته الإنسانية من المصادر الرسمية للقاعدة القانونية هو العرف. فكانت القاعدة القانونية تظهر في العادة مستكملة قوتها الملزمة نتيجة تواتر الأفراد على العمل بسنة معينة «مع اعتقادهم في الزامها وضرورة احترام أحكامها بتوقيع الجزاء أو الإجبار على من يخالفها».

غير أن مثل هذا المصدر، وإن كان يوافق الجماعات البدائية حيث حاجاتها لم تتعقد بعد، إلا أنه لا يلبث مع تقدم الزمن، وتضخم الجماعات، وازدياد أوجه النشاط وكشف الروابط بين أفرادها. أن يقصر عن الوفاء بحاجاتها، ويتخلف، وهو مصدر بطيء للإنتاج - عن ملاحقة سيرها الحثيث ومطالبها المتكاثرة. ليتوارى قليلا ليفسح الطريق أمام مصدر ثان هو التشريع حيث تفرض الدولة القاعدة القانونية عن طريق ما يتمركز بين يديها من قوة وسلطان». د. حسن كيرة: «المدخل إلى القانون» دارالنهضة العربية بيروت عام ١٦٧ ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

اختلافات فرعية هنا وهناك. لكن بيته مقدس - كالملك الشرقى - وممتلكاته مقدسة مثله، بيده المنع والعطاء، هو الوسيط بين الآلهة والبشر إلى آخر ما سنجده من خصائص ليست بعيدة تماما عن خصائص الملك الإله فى الشرق!.

ثانياً: قبائل كارلنجا:

وهى قبائل تعيش على جبال «توليشى» التى تقع على الحدود الغربية لإقليم النوبا، (وسط وجنوب إقليم كردفان فى جنوب السودان) وهى تعيش فى ست قرى متجاورة توجد جنباً إلى جنب فى ارتباط وثيق، تفصلهم أخاديد بسيطة أو مواقع صخرية، تأخذ جميعها شكلاً دائرياً تبدأ من الشرق إلى الشمال منحدرة تجاه الغرب والجنوب. وتقول الأسطورة المنتشرة بين أهالى كارلنجا، والتى تفسر عملية الخلق لهذه القبائل أن الإله ميسالى Misalli إله السماء زرع «قرعه» على قمة جبال توليشى، وعندما نضجت الثمرة انشقت من تلقاء نفسها، وخرج منها رجل وامرأة هما أسلاف قبائل كارلنجا، ومع مرور الزمن أصبح لديهم ذرية كبيرة.

وتحكم هذه الجماعة مجموعة من القواعد السلوكية المرتبطة بالمعتقدات الدينية والأخلاق التى توجه سلوك الجماعة. وهذه القواعد هى التى تُملى على الأفراد كيف يتصرفون، وعلى أى نحو يكون سلوكهم. ومن ثَمْ تكون بمثابة خطط متعارف عليها تستهدف تحقيق الضبط الاجتماعى، والتنظيم السياسى داخل القبيلة، وتضع الحلول للمشكلات التى تواجههم، وتحدد الجزاءات لأولئك الذين لا يلتزمون بهذه القواعد السلوكية أو الذين يخرجون عما رسمته لهم من قبل. وهكذا تصبح لدى هذه القبائل - كغيرها - القواعد الفعالة فى تحقيق الضبط، ومواجهة الانحراف فى حينه، وهى تتمثل فيما يسمّى بالعرف الاجتماعى.

والعرف لدى هذه القبائل بسيط للغاية وهو يتمثل فى مجموعة متجانسة من المفاهيم والأفكار التى تتضمن توجيهات خاصة، ومن ثم تكون قادرة على الحكم على سلوك الناس إيجاباً وسلباً بأنها أنماط مرغوبة أو غير مرغوبة من السلوك، وهذا التكوين السياسى الساذج الذى يخلو من تعقيدات المدنية الحديثة يستهدف المحافظة على البناء الاجتماعى التقليدى وما ينطوى عليه من علاقات اجتماعية، إذ يجب

على الفرد أن يحدد سلوكه ويتكيف مع سلوك الآخرين بطريقة آلية لا يعثر معها بسطوة الجماعة التى فرضت عليه قوالب ومعايير السلوك الجمعى. وعلى هذا يمكن القول بأن العرف عند هذه القبائل هو الموجه الأول للسلوك، والعرف كلمة واسعة تشمل «الأفكار الدينية والمفاهيم الأخلاقية والقوانين السياسية» ـ أو هى البديل فى هذه المرحلة البدائية عن ذلك كله وهى الخلية الحية التى رأيناها فى الفصل السابق تقوم بدور التغذية، والإخراج والتنفس... الخ. فها هنا يقوم العرف بحل الخلافات والمنازعات بين أفراد القبيلة بدلاً من التقاضى والمحاكم ـ والعرف هو الذى يضع تحريمات معنية، فهو يقضى، مثلاً، بعدم التعرض لأولئك الذين يلوذون ببيت زعيم القبيلة، وكما يقضى باللجوء فى حالات النزاع الحادة إلى الزعيم بحثاً عن النصيحة أو لعرض قضاياهم من أجل التحكيم. وهذا العرض ذاته هو الذى يقضى بالاستخفاف أو الاستهزاء بالمرأة التى تهمل أو لا تكترث قواعد الزواج. وهو الذى يقضى بطرد أولئك الذين يرتكبون جرائم القتل العمد، ويُحرّم عليهم تأدية الشعائر الدينية أو القيام بطقوس العبادة أو احتفالات القبيلة أو المشاركة فى الحياة العامة. والعرف هو الذى يضع تصنيفاً للسلوك المنحرف يقوم فى أساسه على حجم الجريمة ونوع الانحراف، وبالتالى تُقيّم الخسائر المادية المعنوية التى تلحق بالمجنى عليه. ومن ثم تكون الجزاءات وفقاً لمدى الآثار المادية والمعنوية. وبصفة عامة يمكن تصنيف الجريمة أو الانحراف بين قبائل كارلنجا بين الأعتداء على الأفراد كالقتل، والإصابة والزنا، والسحر، والعين الشريرة... الخ. أو الأعتداء على الممتلكات مثل الأعتداء على الأرض، أو المسكن، أو المواشى (الأبقار والأغنام... الخ) أو الآبار... الخ. كما أن العرف يفرق بين الجزاءات التى يفرضها لأولئك الذين ينتمون إلى القبيلة وأولئك الذين يقترفونها من خارجها أو أن الإثم ينظر إليه نظرة مزدوجة متباينة وفقاً للبحث الاجتماعى.

ثالثاً: الزعامة التقليدية: ـ

يقوم العرف إذن، فى قبائل كارلنجا بتحقيق التوازن الاجتماعى فما هو دور الزعيم، ذلك الرجل الذى يناط به اتخاذ القرار؟ وما مدى تأثيره على مواقف

الآخرين؟ وما هى درجة استجابة الأفراد، ومدى استعدادهم لتحمل المسئولية الفردية الاجتماعيـة؟ يمكن القول بأن القادة أو الزعماء، وفقاً لاعتبارات خـاصة، يجمعون بين الزعامة الروحية (الدينية) والدنيوية (السياسية والأخلاقية).

تطلق قبائل كارلنجـا بل سكان جبال تولشى جميعاً على زعيـمهم الأكبر لقب «الكجـور السلطان»[1]. وتعنى «سيد الرمح»، أو زعيم الرمح. ونجـد هذه التسمية نفسها عند جيرانهم من قبائل الدنكا الذين يطلقون على الزعيم اسم «سيد الرمح» أو «زعيم الحربة». وهو يحظى باحترام كبير لما له مـن مكانة اجتماعية وتأثير بالغ القوة على مـستوى الأفـراد أو الجمـاعة، وهو يجـمع بين السلطتـين السيـاسية والديـنية (والأخلاق جزء من القواعد الدينية) وهو يعتبر شخـصاً مقدساً، وتمتد صفة القداسة هذه إلى ممتلكاته الخـاصة. ومن ثَّم كـانت أبشع الجـرائم هى تلك التى ترتكب فى حقه، فلا يجب لمس ممتلكاته أو اتلاف زرعه. فإذا ما ألحق به أحدهم ضرراً مقصوداً أو غير مـقصود كالاعـتداء على الأرض أو مؤسسـة، فيجب عليه أن يسـرع ويبادر بالاعتراف له عـما ارتكب، ثم عليه أن يحضـر الشيء ذاته الذى أتلفه سنوياً، وفى نفس الموعد طوال حياته إلى أن يعفو عنه الزعيم. ومن هنا كان على الأهالى جميعاً تكريس جهودهم من أجله بحـيث يزرعون أرضه، ويجمعون له المحـصول ويحمون بيته، ويعتبر مسكن الزعيم «السلـطان» مقدساً ومَنْ لاذ به كان آمنا مهما ارتكب من أفعال وجـرائم، حتى ولو بلغت درجة القتل، وله حق المنح والـعطاء، فإذا ما خلع شيـئاً من ممتلكاته على أحد كـان مقدسـاً لقدسيـتها. ولكن لا ينبـغى على أحد أن يتطاول للحصول على شيء من هذا الممتلكات دون إذن منه، لأنه لن يستطيع تحمل القوة المقدسة الكامنة فيها. ومن ثم سوف يلحق به الضرر والدمار.

وفضلاً عن ذلك كله فأن الزعيم هو الذى يتَعيّن الكيجور الأربعة الآخرين وهم كيجـور المطر، وكيجور الزراعـة، وكيجور الحـصاد، وكيجـور الحرب. وممتلكاتهم

---

(١) كلمة «كجور» فى لغـتهم مشتقة من الفعل «كيج» ومعناه حلَّ فى شيء او سكن فـيه وتجسّد ومن ثَّم يكون «الكجـور» هو الشخص الذى حلّت فيـه الأرواح فاصـبح لذلك مقدسـاً، وقادراً على تعـيين «الكجور الاربعة» على نحو ما سنسوق بعد قليل.

مقدسة أيضـاً. ولا يجوز الاقتراب منها أو المساس بهـا، ومن الجدير بالذكر أن ثمة اعتقاداً أن هؤلاء الأربعة لا ينبغى أن يقـابل أحدهم الآخر طوال حياته، وإذا حدث أن تقابل اثنان منهم، فإن أحـدهم سوف يموت على الفور خلال العـام نفسه، ولذا كانت أماكن إقامتهم متفرقة ومتباعدة فى أركان الجبل وحركتهم محدودة للغاية حتى لا يلتقى أحدهم بالآخر.

وقد جرى العـرف على أن تكون الزعامة وراثية فى خط الذكـور، بحيث تنتقل إلى أكبر الأبناء سناً، باستثناء المريض أو الأبله أو المعتوه. وعادة ما يتخذ الزعيم من أخيه الأكـبر مساعداً له فى شأن الطقـوس والشعائر حتى أن هذا الأخيـر يُعدّ بمثابة حامل الرمح المقـدس، كما أنه يتـولى بعد وفاة الزعيم مـهمة خلع القـرط الحديدى المقدس من أذن الـزعيم المتوفى الـيسرى قـبل الإعلان عن وفـاته. وعادة مـا يتولى مساعد الزعـيم الجديد وضع القرط فى أذن المرشح للزعامة ـ كمـا يسلمه عصا ذات شعب يوم أن يتقلد منصبـه. وهنا يحتشد كل السكان لتحية الزعـيم، وتحضر النساء أطفالهن حـتى تبارك روحه، وعادة مـا يقابلهم الزعيم بنثر المـاء ليصبحـوا أصحاءً أقوياء.

وهم يعتـقدون أن هناك مـرضاً معـيناً يلحق بالزعمـاء لا محـالة، وهو مرض غامض تحـيط به الأسرار حيث تظـهر أعراضـه فجأة. فـيفقـد الزعيم وزنه، ويدب الوهن والهزال فـى أوصاله، وليس لدى القبـيلة تفسـير لهـذا المرض سوى أن الإله مسـالى قد أراد له ذلك، فلا عـلاقة لمرض بالجسـد، أو السحر أو العـين الشريرة، فالزعيم أو الكجور السلطان لديه مناعة لأحـدٌ لها. ونحن نجد الفكرة ذاتها موجودة عند عدد من القـبائل الأفريقيـة التى يقوم بعضهـا بقتل الزعيم، إذا كبـر، رحمة به حتى لا يوغل فى الشيـخوخة ويعانى من المرض والمصير المحـتوم، وحتى لا تنقص قدراته الجسدية الأمـر الذى يوهن من قواه السحرية وتتم عملية القتل مـحاطة بكثير من الطقوس والشعائر[1].

---

(١) أفادنى كـتاب الدكتور فـاروق مصطفى إسماعـيل «الانثروبولوجيا الثـقافية» بجـزئيه فائدة كبـيرة فى موضوع القبيلة البدائية: ثقافتها وطقوسها ... إلخ.

وفكرة القداسة لدى الزعيم «أو الكجور السلطان» تبدو فى صورها فى اعتقادهم بأن ثمة قوى خفية سرية تسيطر عليه وتزوده بالأخلاق التنبئوية والتى يُقدّم فى أعقابها القرابين للإله «مسالى» فيضحى بثور أو بقرة، وعادة ما تعلق جماجمها على أعمدة البيت، ويقترب الناس من مسكنه فى حذر بالغ فلا ينبغى أن يزعجه أحد، فلربما كان هائماً، وروحه هائمة هنا وهناك، ويجب على الزعيم ألا يأكل لحم الخنزير أو الكلاب.

وفضلاً عن ذلك فأن أحكام «الكجور السلطان» قاطعة، ولا يجوز عصيان أوامره. وإلا فأن العقاب البدنى سوف يحل به إذ تقيد ساقه ويترك فى الشمس طوال النهار. وقد يمتد العقاب إذا تمادى فى رفض أوامر السلطان. والجدير بالذكر أن الغرامات التى تُجمع تصبح ملكاً للسلطان، وله حرية التصرف فيها بالمنح والعطاء، وقديماً كان السلطان يحدد الغرامة على أساس اختيار أغلى شىء يمتلكه المذنب، فإذا كان معدماً وحددت العقوبة فإن أقاربه يتكفلون بدفع الغرامة[1].

ومن هنا فإننا نستطيع أن نلخص الخصائص العامة للبناء الاجتماعى التقليدى فى النقاط الآتية:ـ

أولاً: السلطة تتمركز كلها فى يد الزعيم أو السلطان، على الرغم من تواجد مشايخ ووكلاء عند انعقاد المجلس العرفى إلا أن وجودهم صورى إلى حد بعيد. ويمكن القول أن تأثيره مرده إلى أنه يمثل السلطة السياسية والروحية معاً. ومن هنا كانت أحكامه نافذة المفعول ـ ولا يمكن الرجوع فيها.

ثانياً: ترتبط فكرة السلطة والتأثير بفكرة الاحترام والتقديس، ومن هنا كانت القواعد التى تستهدف تحريم أنماط سلوكية معينة ترتد إلى العقيدة الدينية، وليس لمنافاتها الأخلاق فقط هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فأن خلع القداسة على الزعيم والتقدير البالغ لشخصه على اعتبار أنه الوسيط بين الإله والقبيلة. وهو ينظر

---

(١) د. فاروق مصطفى إسماعيل «الانثروبولوجيا الثقافية» الجزء الثانى، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٤ ص ١٢٢ .

إليه كـما لو كان مزوداً بقـوة روحية، فـلا ينبغى الاقتـراب من ممتلكاته أو الأضرار بشيء منها.

إن السلطان وتابعيـه بمثابة حراس للتـقاليد وعادات الأسـلاف، وأى خروج أو انتهاء سوف يؤدى إلى إلحاق الضرر البالغ بالمارق أو المنحرف.

ثالثاً: وجود مجـموعة من الجزاءات ذات الصبغة الأخـلاقية والدينية. ومن ثم فإن الاستـجابة لها خشـية عقاب الأرواح المقـدسة أو العزلة الاجتـماعية تسـتهدف جميعـها تحقيق القهر والقسر بما تتخذه من قرارات تتمـثل فى الإيذاء البدنى كالجلد والقيد والحبس أو الغرامة. وقد يكون الجزاء تعويضياً، أن يقوم على تعويض المجنى عليه ورد اعتباره، كما فى حالة السرقة أو الاستيلاء على الأرض أو المحصول.

رابعاً: عدم وجـود صيغ محددة وقـاطعة للفصل فى الخصـومات، ووضع حد للنزاع، فـقد تأخذ هذه الأحكام صـورة النصح والإرشاد أو فـرض غرامة تـختلف باختلاف الحالة، ومن ثم تتسم بالمرونة وعدم الثبات، بل عدم الوضوح فى كثير من الأحيان فـفى حالة الاعتداء على الأرض مثـلاً، فإن العرف قد يقضى إمـا بمشاركة المعتدى مناصفة، أو رد الأرض لأصحابها أو تركها لهم على أن ترد، بعد حصادين متـتاليين. كل هذا يتـوقف على الجهـد المبذول من قبل الجـانى فى زراعة الأرض، ومدى تمسك أصـحابها بهـا. والمهم فى ذلك كله أنه ليست هناك قوالب مـحددة أو صيغ قاطعة تعنى العقاب[1]

خامساً: يُنظر إلى السلطان الكجور وما له من قداسـة كما لو كان يستمد نفوذه من وحى إلهى أو مصـادر غيبيـة. ومن ثم فإن الامتـثال للقاعدة العرفـية هناك (أو مجموعة الأوامر والنواهى) يتم خشـية غضب الزعيم الذى يجر وراءه بالتالى غضب الإرادة الإلهية أو نقمة مسالى Masali إله السماء: خالق الشمس والقمر، والسماء والجبال والنبات. ومرسل البرق والرعد والرياح والمطـر. بحيث يعاقب القبيلة عقاباً شديداً لأنهـا أغضـبت الزعيم فيـضربهـا بالقحط والجفـاف لإهمالهـا عادات الآباء

---

(١) المرجع السابق ١٢٨ ـ ١٢٩ .

« الباب الثالث»

«الخلط بين الأخلاق والسياسة
فى الشرق القديم»
«أو الحكم الأبوى»

" «إن المبدأ الذي ترتكز عليه الحكومة الأبوية هو أنها تنظر إلي المواطنين على أنهم قصر..»

«هيجل: العالم الشرقي ص ٧» "

الفصل الأول

« الفكر السياسى فى مصر القديمة »

❞

« أنني لم أسيء معاملة ابنة رجل من الأهالى، ولم أظلم إمرأة، ولم أمتهن فلاحاً.. أنني لم أطرد راعياً، ولم أسخر في أشغالي عمالاً، وبهذه الطريقة زالت الكآبة عن إقليمي، وانعدم الجوع وقت حياتي ».

« نقش على قبر أحد أحكام الأقاليم في « بني حسن »

❝

تمهيد :

هناك سمة أساسية لا تخطئها العين العابرة فى البناء السياسى فى الفكر الشرقى القديم هى أن الأنظمة السياسية كانت تعتمد على السلطة الأبوية البطرياركية سواء فى مصر أو الصين أو غيرهما[١]. ولما كانت سلطة الأب هى أساساً سلطة أخلاقية، فأننا نستطيع أن نقول بوحدة الأخلاق والسياسة فى هذا الفكر القديم: ومن الباحثين مَنْ يرجع هذه الظاهرة إلى طبيعة الزراعة وما تحققه من الاستقرار «مما أتاح الفرصة لظهور نوع من السيادة الأبوية التى أخذ نطاقها يتسع شيئاً فشيئاً باتساع نطاق الأسرة وتشعب بطونها وأفخاذها. .[٢]». فإذا عرفنا أن الحضارات القديمة قامت على أساس الزراعة استطعنا أن نقول أنها كلها قامت على السلطة الأبوية التى لا تعتمد على القوة المادية، وإنما تستمد دعائمها من الخضوع العائلى وهو خضوع من طبيعة أخلاقية[٣].

وعلينا أن نلاحظ أن «شعوب الشرق القديم لم تكن تتصور وجود صورة أخرى للتنظيم السياسى غير صورة الملكية المطلقة التى تمارس فيها السلطة باسم الآلهة. والحرية السياسية لم تخطر لهم على بال، فكانت فكرتهم عن الحرية مقصورة على عدم الخضوع لسيادة شعوب أخرى من جنس أو ديانة مغايرة لديانتهم أو جنسهم. .[٤]».

---

(١) «لعل أبرز الظواهر التى كانت تميز الفكر السياسى فى الشرق القديم هى عدم إمكان التفرقة بين الدين، والعادات، والقانون. فالشعوب القديمة كانت ترجع كل تنظيم إلى الإرادة الإلهية. وتقيم الجماعة السياسية على أساس دينى، وتربط بين أفرادها برباط الدين، وتعتقد فى وجود جزاء إلهى يحمى كل قاعدة من قواعد السلوك. وإن إرادة الله هى التى صنعت التقاليد والعادات التى يسير عليها البشر».

(٢) د. مصطفى الخشاب «تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية» لجنة الباب العربى عام ١٩٥٣ص١١ .

(٣) المرجع نفسه.

(٤) د. ثروت بدوى «أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى» دار النهضة العربية عام ١٩٧٦ ص ٣١ .

وترجع أهمية السيادة الأبوية إلى أنها كانت، فى تاريخ المجتمعات، أول دعامة للاستقرار والسعادة والنظام والخضوع الأدبى والأخلاقى، وهى كذلك أول دعامة للتشريع، وسن القوانين، لأن رب الأسرة هو مربيها، ومثقفها، وحاكمها، وقاضيها، ودعامة عرفها وتقاليدها[1]. على نحو ما رأينا فى «زعيم القبيلة»، و«سيد الرمح» فى الفصلين السابقين.

والملاحظ أن الدين فى الشرق يتغلغل فى كل مناحى الحياة، فقد كانت:

«شريعة الديانة البراهمية فى الهند كانت تنظم قواعد سلوك الأفراد فى حياتهم اليومية فى أخص شئونهم من تنظيف الأسنان إلى تنظيم الجنازات وشعائر دفن الموتى»[2]. وعلى نحو ما كان زعيم القبيلة، أو الكجور السلطان، شخصية مقدسة، فأن الحاكم هنا سوف يظل يُنظر إليه النظرة نفسها وكما أن بيت الزعيم مكان مقدس، فكذلك «البيت الكبير» الذى يعيش فيه فرعون. وعلى نحو ما كان يُنظر إلى مساعديه سوف ينظر إلى حكام الأقاليم، من حيث شخصياتهم وممتلكاتهم... الخ. لكن ذلك ايجاز يحتاج إلى شىء من التفصيل، فكيف كان البناء السياسى فى مصر القديمة؟.

ربما كان فى استطاعتنا أن نقول أنَّ هذا البناء كان يعتمد على ثلاثة أعمدة رئيسية هى: الملك، ثم الوزير، وأخيراً حكام الأقاليم. وسوف نقف قليلاً عند هذا الثالوث:

أولاً: الملك:

يرجع النظام السياسى فى مصر القديمة إلى عصور موغلة فى القدم يصعب علينا تقديرها بسبب المعلومات الضئيلة الموجودة بين أيدينا. فما وصلنا كان، أساساً، مجموعة من البرديات، من أهمها بردية «أبيورور» التى تعبّر عن بعض الأفكار السياسية فى مصر الفرعونية، وهى تحمل اسم صاحبها الحكيم الذى عرض

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع نفسه.

على الملك تقريراً حول فساد الأوضاع فى المملكة فى مرحلة الانحلال والتدهور السياسى فى أواخر الأسرة السادسة من الدولة القديمة.

لكن المعروف أن حكومة الملك «مينا» كانت منظّمة وعريقة فى الوجود، وأن إدارة البلاد في فجر المملكة القديمة الذى تقرب مدته من أربعة قرون كانت مصحوبة بدرجة كبيرة من الاحترام الشديد أو التوقير نحو مليك البلاد من جميع أفراد الرعية على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم[١].

أهم ما يميّز المجتمع السياسى فى مصر القديمة هو عدم وجود فكرة الدولة كتشخيص قانونى للشعب، وإنما كان المجتمع السياسى يقوم على شخص الملك الذى يُعدّ مالكاً لكل ما فى المملكة من أرض ومال وأفراد. ويجمع فى يده كل السلطات من إدارة وتشريع وقضاء. فكانت سلطته مطلقة غير مقيدة بقانون أو دستور لأنه هو الذى يضع القوانين ويعدّلها كيفما يشاء[٢].

ونحن نعرف أن الملك كان إلهاً فى مصر القديمة منذ بداية النظام الملكى فيها، ولم تكن هذه الألوهية مجازية أو رمزية تشير فقط إلى سلطته المطلقة، ومكانته السامية، بل هى تعبّر حرفياً عن عقيدة كانت إحدى السمات التى تميزت بها مصر الفرعونية، وهى عقيدة تطورت على مر السنين، لكنها لم تفقد شيئاً من قدرتها وتأثيرها[٣].

فالملك فى النظرية السياسية المصرية لم يكن إنساناً كسائر البشر، وإنما كان ابناً للإله أو هو الإله ذاته، ومن ثَّم نجد المصريين القدماء يعتبرونه شخصية مقدسة. ولهذا تراهم يتجنبون ذكر اسمه شخصياً بل يقولون - إذا أرادوا الإشارة إليه - «المعبود الطيب». أما الحاجب الملكى فهو يستخدم فى كلامه ضمير الغائب كلما ذكر

---

(١) جيمس هنرى برستد «تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسى» ترجمة» د. حسن كمال، ومراجعة محمد حسنين الغمراوى - مكتبة مدبولى ١٩٩٠ ص ٤٩ .

(٢) د. ثروت بدوى «أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى» دار النهضة العربية عام ١٩٧٦ ص ٣٢ .

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ٢٨ الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ .

شيئاً خاصاً بجلالة سيده، فيقول، مثلاً، «هو» للدلالة على الملك، أو «النبسط له الأمر» بمعنى سوف نخبر جلالته بالأمر. أو يقول: «الإله» أو «حوريس» الذى فى القصر. وكان الأفراد العاديون لا يجرؤن على الاقتراب من هذا الكائن الذى يفوق البشر إلا وقد استولى عليهم الهلع وخروا له ساجدين[١].

وكان القصر الملكى هو مقر الحكومة ، ولهذا اعتاد المصريون أن يطلقوا عليه اسم «البيت الكبير» ثم أطلقوا هذا اللقب على ساكن البيت أو الملك ومن هذا اللقب اشتقت كلمة «فرعون». وهى مستعملة على هذا النحو حتى عصرنا الراهن[٢].

وكان المصريون القدماء يعتبرون الملك صاحب الحق المطلق فى أرض مصر وسكانها أيضاً فهو يملك الأرض ومَنْ عليها بأمر من الآلهة:

«بأمر من آتون أعطيت إلى حورس (أى الملك) جميع المدن والمقاطعات».

ومن هنا فله مطلق الحرية فى التصرف فيها سواء بامتلاكها، أو منحها لمن يشاء أو السماح للجزء الأكبر من الرعية - وهم المزارعين - بالعمل والإنتاج. ويستدل من الآثار أن هؤلاء الفلاحين عملوا تحت إمرة موظفى القصر أو حكام الأقاليم، أو تحت رعاية الأسرة المالكة ذاتها. كما كانت خدمة الملك تُعدُّ واجباً مقدساً على الرعية، بما فيهم هؤلاء الذين تجرى فى عروقهم الدماء الملكية[٣].

---

(١) هرمان رانكه «مصر والحياة المصرية القديمة» ترجمة عبد المنعم أبو بكر ص ٥١ . وايضاً هـ . فرانفكورت «ما قبل الفلسفة» ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ومراجعه الدكتور محمود الأمين - مكتبة الحياة - بغداد ١٩٦٠ ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) أصل لفظة فرعون هو «برعو Pero» وهى تعنى البيت الكبير او البيت العالى باللغة المصرية القديمة ثم تطور إلى مكان مقر الحكومة، لأن السلطات العليا للدولة الفرعونية تركزت فيه فى قصر الفرعون، ثم أصبح هذا اللقب يطلق على مَنْ يحكم مصر. ثم حرف هذا اللفظ إلى فرعو Pharo فى نصوص التوراة لعدم وجود حرف P فى اللغة العبرية، ثم حرفه الإسرائيليون بعد ذلك إلى «فرعون Pharaoh». راجع «تشريعات حور محب» ترجمة وتعليق د. ماهر لبيب ود. صوفى أبو طالب، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٢ حاشية رقم ٢ ص ٢ . وقارن ايضاً برستيد فى كتابه السالف الذكر ص ٤٩ . وايضاً The Hutchinson Encyclopedia, 1999 - .

(٣) د. محمد على سعد الله «تطور المثل العليا فى مصر القديمة «مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية عام ١٩٨٩ ص ٥١ .

من ذلك نتبيّن أن شخصية «فرعون» كانت مقدسة: لأنه إما أنه يتسمد سلطته من الإله مباشرة أو يصبح هو الإله نفسه. ويلقب بـ «رع» أو «حوريس» ولقد أدّى ذلك فى نظريّة السيادة عند الفراعنة إلى نتائج بعيدة الأثر فى الحياة السياسية أهمها:

(١) دعم سيادة فرعون المطلقة، بحيث أصبح هو صاحب السيادة فى الدولة الموحدة ومصدر سائر السلطات، وتعتبر أوامره قوانين واجبة النفاذ والطاعة.

(٢) يمسك الملك بيده السلطتين الدينية والدنيوية معاً.

(٣) كان عليه أن يعامل جميع المواطنين على قدم المساواة فى الحقوق والواجبات.

(٤) قيام نوع جديد من العبادة وهى عبادة فرعون. وقد كان لهذه الظاهرة خطر كبير إذ أعطت الفرصة لإزدياد نفوذ الكهنة. فأشرفوا على مختلف الإدارات والمصالح. وبذلك انتقل التأليه إلى الحكومة.

(٥) تمثلت فكرة الدولة فى مصر القديمة فى مملكة يقوم فيها «الإله الطيب» وهو الملك ـ مع وزرائه، ومستشاريه بالسهر على رعاية شئون البشر والبلاد رعاية الأب لولده وهو أب تمجّده رعاياه، ويخشاه أعداؤه، ويوقّره الكهنة(١).

(٦) على هذا النحو تتجمع عند الملك جميع الخيوط السياسية والدينية والأخلاقية التى تندرج فى وحدة واحدة لا تمايز فيها. فالملك هو الحاكم المطلق من الناحية السياسية، وهو القدوة لرعاياه فى تأدية الطقوس الدينية التى يمارس شعائرها بنفسه ويشرف على تأديتها ويرأس الكهنة... الخ.

(٧) ويقول أحد وزرائه الكبار «أن جلالته عليم بما يحدث وبما يقع. ليس فى الدنيا شيء لا يعلمه. إنه «توت» إله الحكمة فى كل شيء. وما من معرفة إلا وقد أحاط بها[٢].

---

(١) د. فتحية البراوى، ومحمد نصر مهنا «تطور الفكر السياسى فى الإسلام» دراسة مقارنة ـ الجزء الأول ـ دار المعارف عام ١٩٨٢ ص ٢٧ .

(٢) د. فرانكفورت «ما قبل الفلسفة» ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ومراجعة د. محمود الأمين ـ مكتبة الحياة بغداد عام ١٩٦٠ ص ٩٥ .

ويقول له أفـراد حاشيتـه: «إنك مثل رع فى كل ما تفـعل. وما يشتهـيه قلبك يتحقق. فإذا رغـبت ليلاً فى خطة ما، تحق عند الفجر عاجـلاً. وما بوسعنا أن نرى أو نسمع كيف يـتم ذلك. غير أن الأشياء تتـحقق فى كل مكان..»[١] وهذا أمـر خارق لطبيعة البشر وقدرتهم.

وعلى الرغم من أن الملك كان يمتلك فى يده السلطة، والثروة، والقوة... الخ. فإنه كان يحتاج إلى جهاز يعـاونه فى أداء واجباته نحو هذا المجتمع، وفى أول الأمر أُسندت الوظائف الهامة إلى أبناء الملك ثمّ إلى أفراد الأسرة المالكة. ثمّ بدأ تخصيص وظائف معينة لعل من أهمها وظيفة الوزير.

ثانياً: الوزير

كان الوزير فى تلك العصور هو رئيس الحكومة والحقانية معاً. فكان بذلك يلى مرتبة الملك فى سياسـة الدولة، ونظراً لخطورة ذلك المركز كان ملوك الأسرة الرابعة، مثلاً، يسندون منصب الوزير إلى ولى العهد. وإلى هذا الوزير كان يتم تحويل جميع الرسائل والخطابات الرسمية، والمكاتبات الملكية الخـاصة بتسجيل الأراضى، وجميع الوصايا، وكان مكتب الوزير أشبه «بقلم السـجلات» فى حكومتنا الحاضرة. وقد تمّ العثـور على وصية كامـلة تقريباً، لأحد أبناء مـلوك الأسرة الرابعة، ووصيـة أخرى يرجع تاريخها إلى بداية الأسرة الخامسة، منقـوشتين على جدران المقابر مضى عليها ما يزيد عن خمسة آلاف عام. أمـا النص الأصلى المسجل فى «قلم السجلات» فقد ضاع. وهناك وصايا أخرى أقل أهمية حفظتها لنا الآثار. وجرت العادة أنه إذا وهب الملك فـرداً من رعيتـه قطعة أرض أعلنت هـذه الهبة فى مـرسوم ملكى يسـجل فى «المكاتبات الملكية» بديوان الوزير.

وكان الوزير أكثر رجال المملكة المصرية مسئولية وتبعية، لأنه كان الرئيس المباشر لأعمال موظفى الحكومة الفرعونية كافة من إداريين وكتبة، من أكبر كبير، إلى أصغر صغيـر. زد على ذلك أنه كان يتولى الإشراف على عدة أمـور ثانوية خاصة بالدولة

---

(١) المرجع نفسه.

وكان يشترط فيه فوق ذلك، أن يكون بارعاً فى فن العمارة حتى أنه كثيراً ما كان يلقب «برئيس أشغال الملك».

ولما كان هذا النفوذ الحكومى العظيم منحصراً فى هذا الوزير، فقد كان المصريون كثيراً ما يلجأون إليه ليفصل فى شكواهم أو دعواهم فهو الشخص الوحيد الذى يقيم ميزان العدل والحق ويمحق الباطل. ولا غرابة أن نجد هذا الوزير أكثر موظفى الملك محبة فى نفوس الرعية. ومن المرجح أن الرجل العاقل العظيم المسمى «أمحتب» كان يشغل هذا المنصب أيام الملك زوسر. وكان الفيلسوفان العظيمان «قاقمنه» و«بتاح حوتب» اللذين يرجع تاريخهما إلى الأسرة الثالثة، واللذين تداول الناس حكمهما عدّة قرون بعد عهد المملكة القديمة ـ قد شغلا هذا المنصب، ونظراً لشدة احترام المصريين لهذا المركز، وتوقيره فى نظر الرعية، فقد كانت العادة أن يذكر الناس أحياناً بعد اسم صاحبه «دعاء بالصحة والسلامة والعافية» كما جرت العادة أيضاً أن يذكر اسم الوزير بعد اسم الملك وأعضاء الأسرة الحاكمة مباشرة.

ثالثاً: حكام الأقاليم:

قُسمّت مصر ـ تسهيلاً لبسط نفوذ الحكومة على جميع أجزاء القطر المصرى ـ إلى أقسام صغيرة، بلغ عددها فى الوجه القبلى حوالى عشرين قسماً تقريباً، والوجه البحرى فى العصور الأخيرة، ما يماثل ذلك.

وأغلب الظن أن هذه الأقسام كانت موجودة قبل حكم الأسر أو هى بقايا نظام الإمارات أو دولة المدينة التى تكونت منها المملكة المصرية فيما بعد. أما حكام هذه الأقسام فكانوا يعينون بأمر ملكى، ويلقبون عادة باسم «نواب الملك» ويعهد إليهم بالإدارة والقضاء فى أقسامهم، ولما كانوا ينظرون فى الشكاوى والمنازعات والخلافات بين الناس فقد أطلق عليهم أيضاً لقب «القضاة».

وتدلنا الآثار على وجود مجلس مؤلف من عشرة من «حكام الوجه القبلى» يلقب باسم «الرؤساء العشرة العظام الجنوبيين» امتاز أعضاؤه عن سواهم بعلو المنزلة، ويظن أن هذا المجلس كان أشبه «باللجنة الإدارية الخاصة».

وكان لكل حاكم إدارة صغيرة يرأسها، وتقوم باختصاص الحكومة، في الإقليم الذى تشرف عليه وذلك مثل الشئون المالية، والقضاء، والإدارة، ومساحة الأرض، وإقامة الجسور، وحفر الترع، كما تقوم بدور الشرطة ومخازن التموين. ولذلك كانت كل إدارة تحتاج إلى عدد كبير من الكتبة والموظفين، وإلى قدر كبير من السجلات والقوائم. وكانت إدارة الأموال الواردة إلى إدارة الحكومة، من أهم الإدارات، فهى التى تجمع الضرائب السنوية من حبوب، وغنم، وطيور، ومصنوعات، ومنسوجات وغير ذلك مما يجمعه حكام الأقاليم من سكان البلاد، إذ لم تكن العملة قد ظهرت بعد.

ويهمنا هنا أن نلاحظ أن القانون السائد، فى البلاد كلها هو إرادة فرعون المطلقة فهى التى تحكم الوزير أو حكام الأقاليم بناء عليها. ولكن من الصواب أن نقول أن الملك كان يخضع بدوره للآلهة ماعت (Maat) آلهة العدالة والحق والقسطاس المستقيم ... ومن هنا فهو لا يستطيع أن يمارس وظيفته كحاكم إلا عن طريق الامتثال لفرائض هذه الربة[١]. ولفظ ماعت يعنى باللغة المصرية القديمة «الحق والعدل» لكنه يعنى أيضاً «النظام القديم» أو الكيان الأخلاقى الفطرى - ولا شك أن الحق وبقية الفضائل جزء من هذا النظام.

ومن الجدير بالذكر أن العدالة كانت مفهوماً أخلاقياً فى العصور القديمة، وظلّت كذلك حتى فترة طويلة، فقد كانت عند اليونان إحدى الفضائل الأربعة التى سلَّم بها الفلاسفة وهذه الفضائل هى الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة. ومعنى ذلك أن فرعون عندما يطيع العدالة، فأنه يطيع مبادىء الأخلاق، وهكذا

(١) الآلهة «ماعت .Maat» ابنة إله الشمس «رع»، ويرمز إلى اسمها بريشة النعامة. ولهذا توضع ريشتها عادة على كفتى «ميزان القلوب». ويقول نص قديم «عظيمة هى ماعت، قوية ولا يمكن ان تتغير او تتبدل». وتصورها الآثار الفنية وهى تضع على رأسها ريشة النعام. (لاحظ التعبير العامى الشائع بين المصريين حتى اليوم عندما يقال: «أهو على رأسه ريشة؟» اى: اهو الآلهة «ماعت» آلهة «العدل والحق والقسطاط! قارن: د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى، مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ٣٥٥ .

تلتقى السياسة والأخلاق فى مفـهوم واحد. وهذا هو السبب فى أن أفلاطون سوف يدرس هذا المفهوم فى محاورة الجمهورية من ناحيتين:

ناحية الأخلاق أعنى العدالة فى سلوك الفرد، وناحـية السياسة أعنى العدالة فى تنظيم الدولة، ولهـذا كان يقـال قديـماً: «الحكم بالعـدالة هو الصدق مع ضـميـر القاضى». وبهذا يكون الصدق هو العدالة لكونها ـ موقف وجدانى، وقناعة ضمير، واستقامة سلوك، ومـقياسها شخصى فى الأساس أو علاقـة لاهوتية. على نحو ما قال السيد المسيح «أحكم، وحكمى عادل، لأننى لا أعمل مـشيئتى، بل مشيئة الذى أرسلنى» (إنجـيل يوحنا: الإصحـاح الرابع: ٢٤) فالعـدالة هنا تعنى مـشيـئة الله أو إراته. وهو هنا يريد أن ينفى أو يستبعد «الحكم بمشيئة الحاكم» أو تبعاً لهواه وميوله. إذ العدالة ينبغى أن تبـتعد عن المزاج والهوى قدر المـستطاع، وإذا كانت فى الواقع، تبقى حتى فى الحكم العادل مفتوحة أمام صاحب الهوى.

ومعنى ذلك أن مفهوم العدالـة غامض، وقيل أنه نسبى، بمعنى أنه يتوقف على المدارس الفكرية المختلفة، فإذا تساءلنا: ما العدالة؟ فأن الجواب عنه يختلف باختلاف المدارس الفكرية، وبحـسب المفكر فى إطـار كل مدرسـة كـما تبـيّن ذلك بوضـوح جمهورية أفلاطون التى تدور حول مفهوم العدالة.

غير أن ما يهمنا إبرازه هو أن مفهوم العدالة يظل مفهوماً أخلاقياً إلى أن يتحول إلى مجموعـة من القوانين. ولهذا السبب فأن القـاضى ـ أى قاضى ـ لا يستطيع أن يقول أنه يحكم بمقـتضى «العدالـة»، أى بمقتضى القـوانين «قيل أن القاضى ليـرنيد هاند، وكان قد أوصل بسيـارته رئيس المحكمة العليا «هولمز» طلب إليه أن يحـكم بالعدل، فأجابه: هذه ليست مهمتى، بل أن مهمتى أن أقوم بدورى حسب القواعد (القوانين) الموضـوعة»[1] وفى استطعتنا أن نقول مـثل ذلك عن مفاهيم «الاعتدال» و«الشجاعة» و«الحكمة» و«رباطة الجـأش» و«ضبط النفس»، والنظر إلى الجميع نظرة

(١) د. ملحم قربان: قـضايا الفكر السيـاسى: «العدالة» ص ١٦ ـ المؤسسـة الجـامعية للدراسـات والنشر والتوزيع بيروت عام ١٩٩٢ ص ٣٦٠ .

متساوية. . الخ الخ - فـهى كلها مفاهيم «أخلاقية» وهـى تظل كذلك إلى أن تتحول إلى قوانين تحـدد معنى «المساواة»، أو مـعنى الاعتدال»، ... الخ بحـيث تصبح هذه القوانين أعلى من الحاكم ومقيدة له، وهذا أمر لـم يعرفه العالم القديم على نحو ما سنبيّن بعد قليل.



الفصل الثاني

« الفكر السياسى فى الصين »

"

« على الحاكم أن يرأس الناس في وقار فيحترموه، وليكن عطوفاً عليهم رحيماً بهم حتى يخلصوا له وليقدم الصالحين، ويعلم العاجزين، فيحرصوا أن يكونوا فضلاء ».

« كونفوشيوس »

"

إذا ما انتقلنا من مصر إلى الصين لوجدنا أن هيكل التنظيم السياسى فى الصين هو نفسه هيكل التنظيم السياسى فى مصر القديمة، فالأمبراطور الصينى إما أنه إله أو يستمد سلطته من الآلهة وهو أحياناً «ابن الإله» أو ممثل الموجود الأعلى ولهذا سميت مملكته «تيان شان» أى التى تحكمها السماء!

وربما تلقى المبادىء السياسية عند كونفوشيوس Confucius الضوء على هذا الهيكل السياسى الذى يعتمد أساساً على «الأخلاق» بحيث تختفى الحقوق السياسية لتحل محلها الواجبات. فهو يقول أن الحكومة الصالحة هى التى تحقق السعادة للشعب، والسعادة هى الخير وليست المنفعة أو المصلحة ذلك لأن هدف الحكومة أخلاقى فى نهاية الأمر. بل أن المعاملات بين الناس لابد أن تسير على مبدأ تبادل المعاملات، أو المعاملة بالمثل. وهذا المبدأ عند هذا الفيلسوف «أن يمتنع الفرد عن ارتكاب فعل فى حق الآخرين، يكره أن يوجهه له الآخرون أو كما سيقول كانط فيما بعد - مردداً عبارة السيد المسيح - «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به». غير أن مجرد الاعتراف بهذه المبادىء الأخلاقية لا يحل مشكلات الإنسان، بل لابد من تربية الناس تربية أخلاقية جيدة وتثقيفهم، وبث روح التضامن فى نفوسهم. ومن هنا وجب فى رأيه أن تكون هناك درجة من التعليم العام. (أى حفظ مبادىء الأخلاق) وعلى الرغم من أن الفيلسوف الصينى يكره أن يقوم الحاكم بقيادة الشعب بالحديد و النار أو أن يحكم بقسوة وعنف بحيث يقوم بتوقيع شتّى العقوبات لأقرار الأمن والنظام فهو يدعو الشعب لاحترام النظام. لأن الشعب فى هذه الحالة الأولى (أى قسوة الحاكم) سوف يتحاشى العقوبات، لكنه لن يعبأ «باحترام» الحاكم أو احترام إرداته.

«لكن إذا استعان الحاكم، فى قيادة الشعب، بالفضيلة، والسنّة الحسنة، والقدوة الطيبة، واعتمد على العرف والعادات الصالحة التى يوقرها الشعب وينزلها منزلة التقديس، فها هنا يرتبط الناس برباط قوى، وهو رباط أخلاقى متين لتقويم أنفسهم وصلاح حالهم».

أما الحكومة الفاسدة فيردها كونفوشيوس إلى عزوف الحكام عن إقامة الحكومة

الصالحة سـواء لسوء نيتهم، أو عن جهل أو أنانية، أو لقـصور الكفاءة والمؤهلات. ومعنى ذلك أنه لابد أن يدير دفة الحكم فى البلاد، أكفـأ عناصر الأمة علماً وخلقاً. وذلك هو الشرط الذى يحقق سعادة المجتمع ولا علاقة للكفاءة بالأصل أو الثروة أو المركـز الاجتـماعى، بل بالخُلق والمعـرفة ونشـر التعـليم هو الذى يمكن من ذلك، والتعليم هنا يعنى «التهذيب الأخلاقى» بصفة خاصة.

نخلص من ذلك إلى أن مبادىء الحكم عند كـونفوشيوس هى الحكم عن طريق المحبة، والحكم بالفضـيلة والاحترام، والقدوة الحسنة والسنة الطيـبة. وهى كما نرى كلها مفـاهيم أخلاقية وليس ثمّـة إشارة واحدة إلى محاولة تحـويل هذه المفاهيم إلى قوانين أى تحول الأخلاق إلى سياسة!

وإذا كـان «مـينشـيـوس Mencius» قد خطا خـطوات أكثر تقـدماً من أسـتاذه كونفوشيوس فأنه لا يـزال يجعل للأخلاق المكانة الأولى، وعنده أن الإنسان مفطور على فعل الخـير، والجانب البشرى المضـيء يتألف من المحبة، والعـدالة، والرحمة، والتزام الحق، واللياقة، والحكمة واجتناب الباطل... الخ[1].

لكن ذلك لا ينفى وجود جانب حيوانى وحـشى فى الإنسان أيضاً، إذا اتجه إليه المرء انحطت شخصيته.

أما أفكار مانشيوس السياسية فهـى تختلف كثيراً عن الأفكار الصينية التقليدية. فهـو ينادى مثلاً بأن يسـتهدف التنظيم السـياسى أساساً منفـعة الشعب لا مـصلحة الأرستقراطية الحاكـمة. لكنه مع ذلك كان يُعلى من شأن حكومة «الملك المثـالى»، فالنظم التى بعضهـا الملك تتجه لرعاية مصالح الشـعب مما يحدو بالناس إلى الإقبال على طاعتـه مختارين «فالشـعب أهم عامل من عوامل قيـام الدولة ووجودها..». ولكن منشيوس Mencius مع ذلك تشبث ببقاء الأمبراطور، ويوافق على وجود حكام إقطاعيين، وموظفـين كبار وغيرهم من مظاهر الأمبـراطورية الصينية. وهو وإنْ كان يوافق على كثـير من الأفكار الصـينية العتـيقة التى يذهب بعـضها، مـثلاً، إلى أن الأمبـراطور يدير شئون البـلاد بتفويض من السـماء. فأنه يذهب إلى أن التـفويض

(١) راجع فى ذلك كله الأستاذ فؤاد شبل «حكمة الصين» الجزء الأول ـ دار المعارف ص ٩٧ .

يسقط إنْ أساء الملك الحكم أو أضرَّ بمصالح الرعيـة ففى مثل هذه الحالة يمكن خلعه دون أن يُعدّ ذلك خروجاً على العادات أو الـدين أو الأخلاق! بل أن السماء تُبدى غضبها على مثل هذا الحكم الفاسد بأن تقلب الجو فى غير أوانه، أو ترسل علامات أخرى كالصواعق وهى ضرب من الاضطرابات فى ظواهر الطبيعة.

واستخلص «منشيوس» من أفكاره المثاليـة نظرية «الحكومة الخيِّرة» التى أصبحت قطب الرحى فى الفلسفـة الصينية. وهو ينتـهى إلى أن «النجاح هو ثمرة الفـضيلة» والحكومة الخـيِّرة أو الفاضلة هى التى تذلل العـقبات، وتخفف من وطأة الغـرامات المالية، وتعمل باستمرار على خفض الضـرائب عن كاهل الناس. وبفضل تشجيعها أيضاً يُـقبل الناس على حـرث الأرض، وزراعتهـا واستـئصـال الحشائـش الضارة. وبفضل تشجيعها يعمل أصحاب الأجـسام السليمة على الانتفاع بأوقات فراغهم فى بث الصـلاح، والاستقـامة، والصـدق، والأمانة فى نفـوس الناس. ويقومـون فى منازلهم على خدمة أبائهم وأخوتهم الكبار. ويتحمسون فى الخارج لإطاعة رؤسائهم ومَنْ هم أكبر منهم سناً. فإذا تمَّ ذلك أصبحت الـدولة قوية منيعة قادرة على هزيمة أعتى الجيوش. ذلك لأن روح الشعب المعنوية أقوى من أى سلاح.

وعلينا أن نلاحظ أننا لا نجـد فى أحاديث «كـونفوشـيوس» أو «منشـيوس» أية إشارة إلى«حقوق الشعب» أو المواطنين بل فـقط واجباتهم، فالأساس هو الأخـلاق، الذى يتسع مفهومها ليبلتع مفهـوم السياسة. وتبدأ الأخلاق الصينية من الأسرة حتى أنَّ «ولاء الأبناء» كان واحـداً من التعاليم الكونتـشية الأسـاسية - وهو يعنى خـدمة الوالدين أثناء حياتهـما - وبه اكتملت العلاقات الخـمسة لتعاليم كونفـوشيوس وهى علاقـة الحاكم بالرعية، وعلاقـة الابن بأبيه، وعلاقـة لأخ الأكبر بأخيه الأصغر، وعلاقة الزوج بزوجته وعلاقة الصديق بصديقه، وهى كلها علاقات أخلاقية.

والواقع أن هذه العلاقات ليست من وضع كونفوشيوس، الذى ألحّ عليها، وإنما هى مستمدة من كتاب «تشو - كنج Shu-king» بوصفها العلاقات الأساسية العظيمة التى لا تتغير وهى: -

١ - الوابات المتبادلة بين الامبراطور والشعب.

٢ - الوابات المتبادلة بين الآباء والأبناء.

٣ ـ الوابات المتبادلة بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر.

٤ ـ الوابات المتبادلة بين الزوج والزوجة.

٥ ـ الوابات المتبادلة بين الصديق وصديقه.

وهكذا يتبيّن لنا أن القاعدة الصلبة التى يقوم عليها المجتمع الصينى هى الأخلاق. فالمجتمع يقوم على الطاعة بأنواعها المتعددة:

طاعة الأبناء لآبائهم، والزوجة لزوجها... الخ فإذا ذهبت هذه الطاعة حلّت محلها الفوضى[1]. والحكومة الصينية نفسها تقوم على أساس ممارسة الرعاية الأبوية للأمبراطور الذى ينظم كل قطاعات الدولة[2].

وكانت واجبات الأسرة تمثّل عند الصينيين القدماء التزاماً مطلقاً وهى تحدد وتنظم عن طريق العرف على النحو التالى :ـ

(١) ليس للابن أن يبدأ بالكلام حين يدخل أبوه عليه الغرفة. وإنما ينبغى عليه أن يتنحّى ويتوارى بطريقة ما بجوار الباب. وليس له أن يترك الغرفة دون إذن من الأب.

(٢) إذا مات الأب، فعلى الابن أن يعلن الحداد لمدة ثلاثة سنوات، وأن يمتنع عن أكل اللحم، وشرب الخمر، كما أن الأعمال التى يقوم بها، لابد أن تتعطّل حتى ولو كانت أعمالاً للدولة فهو مضطر للتخلى عنها.

(٣) على الأبناء احترام الأم بمقدار احترامهم للأب ولقد رأى لورد ماكونتى Lord Macartney (١٧٣٧ ـ ١٨٠٦) الدبلوماسى الإنجليزى الذى كان يعمل فى الصين ـ رأى الأمبراطور الصينى، وكان قد بلغ من العمر ثمان وستون سنة ـ يقوم بزيارة أمّه كل صباح سيراً على قدميه لكى يعبر عن احترامه لها.

(٤) تقدم التهانى بالسنة الجديدة لأم الأمبراطور، ولا يمكن للأمبراطور نفسه أن يتلقى الطاعة والولاء من نبلاء القصر إلا إذا قدمها هو نفسه أولاً لأمه.

---

(١) ول ديورانت «قصة الحضارة» الجزء الرابع ترجمة محمد بدران ـ لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه.

(٥) تظل أم الأمبراطور باستمرار هى المستشار الأول لابنها، وتعلن جميع المراسيم الخاصة بالأسرة باسمها.

(٦) لا تنسب فضائل الابن لنفسه وإنما لأبيه. وعندما التمس رئيس الوزراء من الأمبراطور أن يمنح أباه ألقاب الشرف أصدر الأمبراطور مرسوماً جاء فيه:

«حين كانت المجاعة تدمر البلاد قدّم والدك الأرز للذين يتضورون جوعاً ـ فياله من عمل خيّر.. ! لقد كانت الأمبراطورية على حافة الخراب، لكن والدك حماها وصانها مجازفاً بحياته. فياله من ولاء وإخلاص! . لقد كان والدك يقوم بأعباء الإدارة فى الدولة: فشرّع قوانين ممتازة. وصان السلام والوئام مع الأفراد المجاورين، كما دعّم كذلك الحقوق الشخصية للتاج: فيالها من حكمة!.. ولذلك فإن ألقاب الشرف التى أمنحها له هى: المحسن، والمخلص، والحكيم..».

وعلينا أن نلاحظ هنا ملاحظة هامة هى أن كل ما هو منسوب ها هنا للأب قام به الابن، وهكذا يبلغ الجدود مراتب الشرف بفضل أبنائهم. وفى مقابل ذلك فأن أب كل أسرة مسئول عن أخطاء أبنائه.

وهناك واجبات تصعد من أسفل إلى أعلى، لكن ليس من الواجبات ما يهبط من أعلى إلى أسفل. ومن الواضح أن الأخلاق هى الأساس فى هذا المجتمع حتى أننا نستطيع أن نقول أنها تطغى لتشمل الجانب السياسى أيضاً. ومن هنا كان «ول ديورانت» على حق عندما قال عن نظام الحكم فى المجتمع الصينى القديم «أنّ القدوة الحسنة كانت أولى وسائل الحكم، ثمّ ينصح الملك: «إستمل الصالحين المستقيمين وانبذ المعوجّين، وبهذه الطريقة يستقيم المعوّج..![1] ثم تراه ينصح الحاكم بصفة عامة.. « لتكن نيّتك الصريحة فعل الخير، فيكون الناس أخياراً. أن العلاقة بين الأعلى والأدنى لشبيهة بالعلاقة بين الريح والكلأ، فالكلأ يميل إذا هبّت عليه الريح.. وما أشبه الذى ينهج فى حكمه نهج الفضيلة بالنجم القطبى الذى لا يتحوّل عن مكانه، والذى تطوف النجوم كلّها حوله..»[2].

(١) ول ديورانت «قصة الحضارة» الجزء الرابع ترجمة محمد بدران ص ٦١ .

(٢) المرجع نفسه، فى الصفحة نفسها.

ولهذا السبب نجد هيجل يقول، بوضوح، «أنه إذا كان الأساس الذى تقوم عليه الأسرة فى الصين هو الأساس الأخلاقى، فهو أيضاً الأساس الذى يرتكز عليه الدستور، إذا جاز لنا أن نتحدّث عن شىء من هذا القبيل..»[1] وعلى الرغم من أنّ الأمبراطور له حقوق الملك، ويتربع فوق البناء السياسى للدولة، فأنه يمارس هذه الحقوق بطريقة الأب مع أبنائه. فهو الأب وكل ما فى الدولة من أمور تستوجب الاحترام ترتبط به، لأن الأمبراطور هو الرئيس فى كل من أمور الدين والعلم[2].

ومن الواضح أن هذا الاهتمام الأبوى من جانب الأمبراطور يعنى أنه ينظر إلى رعاياه على أنهم أطفال قُصرّ لا يستطيعون أن يتجاوزوا المبدأ الأخلاقى لمحيط الأسرة، ولا أن يظفروا لأنفسهم بأية حرّية مستقلّة، كما يجعل من هذا الكل أمبراطورية وحكومة وسلوكاً يتحوّل إلى كل أخلاقى واقعى لكنه، لا يملك «عقلاً» «ولا خيالاً حراً فى رأى هيجل»[3].

ومن هنا فليس غريباً أن نجد كونفوشيوس يرى أن المبدأ الأول الذى يقوم عليه الحكم هو نفس المبدأ الأول الذى تقوم عليه الأخلاق، ألا وهو الإخلاص، ولهذا كانت أداة الحكم الأولى هى كما قلنا، القدوة الحسنة، والقيادة الصالحة: ومعنى ذلك أن الحاكم يجب أن يكون المثل الأعلى فى السلوك الفاضل والأعمال الحسنة، حتى يحذو الناس حذوه. فيعم السلوك الفاضل جميع أفراد شعبه[4].

وما من سبيل إلى الحصول على الأعوان الصالحين إلا أن تكون أخلاق الحاكم نفسه صالحة! ولهذا كله فعلى الحكومة أن تقوم بدور فعال لغرس الأخلاق الحميدة والخصال النبيلة فى أفراد الشعب، ذلك لأن الأخلاق إذا فسدت فقد فسدت الأمة معها، أما إذا ساد المبدأ الأعظم، أصبح العالم كله أمبراطورية أو دولة واحدة واختار الناس لحكمهم ذوى المواهب والفضائل والكفايات ـ فسوف يؤدى ذلك إلى نشر لواء السلم الشامل.

---

(١) هيجل «العالم الشرقى» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٧٣ .

(٢) المرجع نفسه.

(٣) هيجل «العالم الشرقى» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٧٣ .

(٤) ول ديورانت المرجع السابق ص ٦١ .

وإذا كان واجب الدولة الأساسى أن تعمل على نشر الفضائل والأخلاق الحميدة لأفراد الشعب العاديين، فسوف يرى أمراء الأمبراطورية تحت اشراف الأمبراطور نفسه، يتعلمون فى فترة مبكرة من حياتهم أن الأمبراطور هو رأس الدولة، ولهذا ينبغى أن يظهر على أنه الأول والأحسن فى كل شىء. كما أنه ينبغى على الأمبراطور نفسه أن ينظم الحكومة، وأن يتعرف بطريقة مباشرة على الأعمال التشريعية، وعلى أحوال الأمبراطورية وأن يوجهها بنفسه، برغم معاونة المحاكم له.

خاتمة :

لابد لنا فى النهاية أن نلاحظ عدة نقاط هامة على النحو التالى :ـ

(١) لا توجد فى التاريخ أمثلة تشهد بنجاح الحكومات التى تسترشد فى أعمالها بهذه المبادىء الأخلاقية المثالية.

(٢) أن الحكم يجب أن يستند إلى القوانين لا إلى الحكام، وينبغى أن يتعلم الناس طاعة القوانين لا طاعة الحكام[1].

(٣) أن اعتماد نظام الحكم على النموذج الأخلاقى الذى يضربه الحكام، وعلى الصلاح الذى تنطوى عليه قلوب المحكومين يعرض الدولة لأشد الأخطار.

(٤) الواقع أن الحضارات القديمة جهلت تماما فكرة إخضاع الحاكم لقواعد تسمو عليه، أو وضع قيود على سلطته، ذلك لأنه كان يُنظر إليه على أنه إله، أو منفذ للمشيئة الإلهية، فكيف يمكن أن تكون هناك حدود لقدرته أو قيود على سلطته..؟ وهكذا لم يكن من الممكن لأى بشر أن يناقشه أو يشكك فى شىء من حقوقه أوسلطانه. بل تُرك يتمتع بسلطات مطلقة لا حدود لها. بينما حُرم المحكومون من كل حق فى مواجهته. بل كان الملك، كما رأينا فى مصر، يعد

---

(١) يرى هيجل أن الطغيان يدمج الأفراد عن طريق انكارهم. ولكن لهذا الطغيان نتيجة إيجابية واحدة هى أنه ينظم الأفراد ويعلمهم الطاعة.. ذلك لأن طاعة الشخص للحاكم تمهيد لطاعة القانون. والذى يحدث هو أن الناس يتمردون على حكم الطغيان ويقضون عليه لأن الطغيان وضيع ومقيت وما شابه ذلك. ولكن السبب الحقيقى هو أن الطغيان قد استنفذ أغراضه».

هيجل: «فلسفة الواقع فى فترة يينا» ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ (نقلاً عن ماركيوز العقل والثورة ص ١٠١).

مالكا لكل ما على الأرض من مـال وبشر. وبالتالى كان يخضع لمشيـئته أموال الأفراد وأشخاصهم، يتصرف فيها كيفما يشاء(١).

ولعل هذا الدمج بين الأخلاق والسياسة، فى الحضارات القديمة يُفسّر لنا جانبا من أسباب الظاهرة التى نراها واضحة وهى الحكم الاستـبدادى فى هذه المجتمعات. ذلك لأن اعتبار الحاكم الأب والراعى لأفراد الرعية يجعله فى الحال مستبدًا، فسلطة الأب كمـا ذهب «جون لوك» بـوضوح ـ ليسـت سلطة سيـاسيـة وإنماهى أخلاقـية بالدرجة الأولى، بمقدار ما يكون الأب ولى أمر أطفاله، ومن ثَّم فعندما يغفل العناية بهم يفقد سلطاته عليهم. فهى تقتـرن بإطعامهم، وتربيتهم، ورعايتهم(٢). ولهـذا ينبغى عليهم طاعته. وما دام الأب هو غارس القيم فى أطفال فأن عصيانه يُعدّ عملاً لا أخلاقياً. لكن ينبغى أن لا نخلط بين الأخلاق والسياسة، فطاعة الوالد أخلاقية، كمـا قلنا وهى تختلف أتم الاخـتلاف عن طاعـة القانون. أنَّ احـترام الأب واجب وسوف يستـمر احترام الابن لأبيـه قائماً حتى بعد أن يبلغ سن الـرشد. بل حتى لو أصبح هذا الابن هو «الملك الجالس على العرش» على حد تعبير «جون لوك». لكن هذا الواجب لا يحد من سلطته، بمعنى أنه لا ينبغى على الابن الملك أن يخضع فى تصريف شـئون الدولة لسلطة الوالدين(٣)، وينتهى جـون لوك من ذلك كله إلى أن «السلطة السيـاسية، وسلطة الأب تختلفان أتم الاخـتلاف، وتتمايزان أشـد التمايز. حتى أن كل ملك ما زال والداه على قيد الحياة مدين لهما بالواجب والطاعة ـ شأنه فى ذلك شأن أحط أفـراد رعيته تجاه أبويه، دون أن يشـمل ذلك أى درجة من تلك السلطة التى يمارسها الملك أو الحاكم على رعيته. .»(٤).

---

(١) د. ثروت بدوى «النظم السياسية» دار النهضة العربية عام ١٩٨٩ ص ١٥١ .

(٢) ليس ثمة ما يمنع الحاكم عندنا أن نتصور انه يقوم بإطعـام الرعية كما يطعم الأب اطفاله «لن أستريح حتى يأكل الملايين الثـلاثين ـ وهم سكان مصر فى بداية عـهد عبـد الناصر ـ من يدى هذه. اى أن يكون هو المعطى الوهاب، ولا معطـى ولا وهاب غيره. ويكون هو الباسط والقـابض فلا رزاق ولا مال إلا من كفه!». «باشوات وسوبر باشوات» د. حـسين مؤنس دار الزهراء للإعلام العربى بالقاهرة ١٩٨٤ ص ١٦١ .

(٣) John Locke: Two Treatises of Government (Every man's Library 1988). p. 149 .

(٤) I bid.

« الباب الرابع »

« الخلط بين الأخلاق والسياسة في الفكر اليوناني »

"« عند اليونان: لا نتحدث عن السياسة بأسلوب الفقه القانوني... بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية... »

« سير ارنست باركر »"

تمهيد :

إذا انتقلنا من الفكر الشرقى القديم إلى الفكر اليونانى، وجدنا الاندماج واضحاً بين الأخلاق والسياسة، فلا شك أن اليونان كانوا يدرسون علم السياسة دائماً بأسلوب علم الأخلاق. يقول سير ارنست باركر Sir Ernest Barker «أن الفكر السياسى الذى يتناول بالبحث المدينة اليونانية، كان لابد أن يتأثر بلون الظروف الخاصة برعاياها. فالمدينة كانت مجتمعاً أخلاقياً، ولهذا فعندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يختص بهذا المجتمع، أصبح هذا العلم فى أيديهم بنوع خاص وبصورة مؤكدة علماً أخلاقياً. فكان أرسطو يرى أن الدستور هو الدولة.. وهو أسلوب حياة.. أو أنه روح أخلاقية. وهذا فى الحقيقة هو لُبّه ومعناه الجوهرى. ولهذا يجب على المفكر إذا ما تعرض للدولة أن يتناول موضوعه من وجهة نظر أخلاقية. فلا يتحدث علم السياسة بأسلوب الفقه القانونى.. بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية..»[(١)]. ومن هنا فقد كانت الأسئلة المطروحة فى البحوث والدراسات السياسية أسئلة أخلاقية فى حقيقة الأمر مثل: ما الغاية التى تسعى الدولة إلى تحقيقها؟ وما الوسائل التى ينبغى عليها أن تأخذ بها لكى تحيا حياة أخلاقية سليمة؟ كيف يمكن أن تصل إلى الروح الأخلاقية الحقة؟ كيف يمكن لنا أن نحقق الدولة الفاضلة؟ فهذه الدراسات لا تبحث فى حقوق الإنسان السياسية، ولا الحقوق الشرعية أو توزيع الضرائب أو تقسيم السلطات، ذلك لأنها تتناول بالدراسة مجتمعاً أخلاقياً أكثر منه مجتمعاً قانونياً. وبناء على ذلك فأن عليها أن تناقش الجوانب المختلفة لحياة هذا المجتمع الأخلاقية. أى أن علم السياسة ـ فى نظر هذه الدراسات ـ يتناول أخلاق مجتمع بأسره يتماسك ليحقق غاية أخلاقية مشتركة، ولهذا فأن علم السياسة ينبغى أن يحقق خير هذا المجتمع . فيتساءل ما الخير أولاً؟ ثم ما هى الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الخير على أحسن وجه؟ وما هى طريقة العمل التى تمكن من الحصول على هذا الخير فى أفضل صورة ممكنة..؟

(١) ارنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» ترجمة لويس إسكندر، ومراجعة د. محمد سليم سالم، الجزء الأول مؤسسة سجل العرب بالقاهرة عام ١٩٦٦ ص ١٩ .

وهكذا نجد أرسطو، مثلاً، لا يرى فارقاً جوهرياً بين علم الأخلاق وعلم السياسة، إذا فُهم على هذا النحو، فخير الفرد وخير المجتمع هما من حيث المثل العليا شيء واحد، والفضيلة التي يتحلى بها الفرد هي أيضاً فضيلة المجتمع. وعلى هذا يرى أرسطو أن علم السياسة كعلم يتناول مجتمعاً أخلاقياً بأسره يسعى إلى الخير الكامل الذي لا يمكن تحقيقه إلابالعمل المشترك، وهو علم الأخلاق في أسمى صوره، فهو علم يبحث في واجب الإنسان كله، واجب الإنسان في بيئته واكتمال أفعاله وعلاقاته، وليس لدى أرسطو أدنى فكرة عن علم الأخلاق كعلم مستقل[1].

والقول بأن أرسطو كتب بحثاً خاصاً عن الأخلاق هو كتابه المعروف «الأخلاق إلى نيقوماخوس» إلى جانب كتابه عن «السياسة» لا ينفي ما نقول ولا يعني أنه أفرد لعلم السياسة مكانا خاصاً ومنفصلاً، بل كل ما يعنيه أنه يفصل بين الفضيلة كحالة سيكولوجية ساكنة في الفرد، والفضيلة كطاقة متحركة للإنسان في المجتمع. ومعنى ذلك أن أرسطو يعتقد أن هناك وحدة بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية، لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الحق أو الصواب. كما أنه لا يوجد أي تميز بين نظرية القانون المدني ونظرية القانون الأخلاقي. وعلى ذلك يكون علم السياسة ثلاثي الأضلاع: فهو نظرية للدولة، ولكنه أيضاً نظرية للأخلاق، ثم هو ثالثاً نظرية للقانون، ومعنى ذلك أنه يشتمل على موضعين انتزعا منه منذ ذلك الحين، وأصبح كل منهما يعالج على أنه مجال قائم بذاته[2].

ومعنى ذلك أن الفكر السياسي اليوناني يختلف اختلافاً كبيراً عن الفكر السياسي الحديث، فالقول بأن الدولة هيئة أخلاقية تسعى إلى تحقيق الفضيلة يتضمن تصوراً لعلاقة الفرد بالدولة يختلف اختلافاً بعيداً عن الأفكار الشائعة في يومنا الراهن. ففكرة الفرد المستقل غير بارزة، ولا واضحة، في الفكر السياسي اليوناني[3]. كما أن فكرة الحقوق السياسية لا تكاد تظهر عندهم. وربما كان السبب

(١) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٢) المرجع نفسه ونفس الصفحة.

(٣) قارن مثلاً قول ارسطو «ينبغي علينا أن لا نظن أن أي فرد من الأفراد ينتمي إلى نفسه، فالأفراد جميعاً ينتمون إلى الدولة» السياسة لارسطو ١٣٣٧ أ ـ ٢٨/٢٩ .

الحقيقى هو أن الفـرد كان يشعر بما له من قيمة ومكـانة داخل حياة الكل. ولهذا لم يحاول تأكيد حقوقه ضد هذا الكل، وبما أن قيمتـه الاجتماعية أكسبته اطمئناناً، فإنه لم يكن فى حاجة إلى الاهتمام بشخصـه. ومن هنا فقد كان الفكر اليونانى، استناداً إلى وجـهة النظر الأخـلاقيـة، وإلى فكرة أن الدولة هيئـة أخلاقـية - يُسلم بـوجود تضامن يبدو غير مألوف فى نظر الفكر الحـديث. فقد كان الفرد والدولة من حيث هدفهما الأخلاقى شيئاً واحداً، لدرجة أن الدولة كان يُفترض فيها أن تمارس قدراً من النفوذ يبدو لنا غـريباً، فبالنسبـة لأفلاطون وأرسطو، على حد سواء، كانت مـهمة الدولة هى الاستزادة من الخـير. ونقطة البداية عندهما هى «الكل»، ثم يبـحثان عن الوسائل التى نسـتطيع بها فرض حياة هذا الكل وهـدفه على الفرد(١). أمـا الفكر الحديث فـأنه يرى أن مهمة الدولة سلبـية، فنحن نبدأ بالفرد ونـعتقد أن له حـقوقاً (وهى فى كثيرمن الأحيان لا تتوقف على اعتراف المجتمع) ثم نطالب الدولة وتتوقع منها أن تضمن له هذه الحقوق، وبهذا تحقق شروط النمو التلقائى للفرد وتطوره على نحو طبـيعى. وعلى ذلك يـنبغى أن يكون شـعارنا هو أن من الأفضـل للإنسان أن يفعل نصف الخير مـدفوعاً بباعث داخلى، من أن يفعل الخيـر كله مضطراً أمام قوة خارجـية. أمـا اليونان فلم يـكن لديهم إلا القليل من هذا الاهتمـام. وقلما كـانوا يفكرون فى قدسية الحـقوق. بل أن أفلاطون كان على استعـداد لإلغاء هذه الحقوق (كمـا هى الحال، مـثلاً، عندمـا وافق على إلغاء حق الحـياة، وأباح قـتل المرضى، والضعاف... الخ. وإلغاء حق المـلكية بالنسبة لطبقة الحراس فى مـدينته الفاضلة... الخ). وعلى نحو ما ساند أرسطو مسـألة الرق ووضع نظرية تبرره، فقام بإلغاء حق الحرية عند الفرد... الخ.



(١) قارن ما ورد على لسان بركليز فى الخطاب الجنائزى «لم تُخلق المدنية للأثينيين. بل الأثنيين هم الذين خلقوا للمدينة».

الفصل الأول

« أفلاطون.... »

99

« الواقع أن العدالة.. لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوامه.. ».

أفلاطون: « الجمهورية ٤٤٣ »

66

تمهيد:

كان السوفسطائيون هم أول مَنْ تحدث عن الأخلاق والسياسة فى الفكر اليونانى القديم، فقد كان التسليم بنظام دولة المدينة والنظم التى تقول بها ـ تسليماً عاما دون اعتراض أو مناقشة، فقد كان الناس يولدون ويعيشون، ويموتون، فى ظل عادات قديمة لم يعرف أحد شيئاً عن نشأتها. بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية ـ وكان من المسلّم به أنها عادات جوهرية جامدة، وبما أنه لم يوضع للناس قانون بعد، فقد كانت هذه العادات المستقرة كافية لأن يهتدوا بها فى حياتهم اليومية. ثم ظهر بروتاجوراس زعيم السوفسطائين (٥٠٠ ـ ٤٣٠ق.م) الذى جاء إلى أثينا من «أبديرا»، وكان فيلسوفاً سياسياً بالدرجة الأولى. ووضع قاعدته الخطيرة التى تقول أنَّ: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً الأشياء الموجودة أو غير الموجودة حسب ما يحدده ذكاء الفرد». وهى قاعدة خطيرة لأنها تُعبِّر عنْ «فردية متطرفة» لا سيما إذاما طُبِّقت فى مجال الأخلاق، ما دامت قيم الأشياء فى نظر أى إنسان هى كماتبدو له. فإذا ترجمنا هذه الفلسفة إلى نطاق الأخلاق أصبح من الواضح أننا نقول بنظرية فردية للأخلاق وهى نظرة تهدمها تماما. أما هذه النظرة بالنسبة للسياسة فهى تجعل الفرد مقياسا وقاعدة لما يعتبر صواباً. ورأى السوفسطائيون أن جميع القوانين التى تخالف هذا الرأى، لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها الفن والعرف. وأنه من السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره تطبيقاً لقوانين ليس لها سند طبيعى، كما أن للناس جميعاً حق التمتع بما يستطيعون الاستيلاء عليه بالقوة.

ومن السوفسطائين مَنْ ذهب مثل «أنطيفون» ـ إلى نقد القانون الذى تستند إليه الدولة على اعتبار أنه مسألة رأى أو عرف أو عادة، كما أنه دعا إلى القضاء على التفرقة السائدة بين اليونانى والهمجى (أو البرابرة ـ أى اتباع الأمم الأخرى). والقول بأن الاثنين ـ على السواء ـ يشتركان فى «طبيعة واحدة» هى الطبيعة العامة والمشتركة بين الناس.

ولهذا فقد ذهب «هيجل» إلى أن السوفسطائين هم فلاسفة التنوير عند اليونان،

واعتبرهم لحظة مهمة فى تاريخ اليونان الروحى: وهكذا وضعهم وضعاً سليماً داخل التطور الروحى عند اليونان عندما بيّن أن هذه الفلسفة كانت لحظة ضرورية لابد منها فى تطوير الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً وكلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ولم تكن، إذن، ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور.

★★★

أفلاطون:

«العدالة بين الأخلاق، والسياسة»

من الباحثين مَنْ يذهب إلى أن محاورة الجمهورية هى محاورة أخلاقية أساساً رغم حديثها عن تكوين «المدينة الفاضلة» فالأخلاق والسياسة عند أفلاطون لا ينفصلان. .»[1] والمدينة الفاضلة هى التى تتحقق فيها الفضائل الأربعة الرئيسية وهى: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة. فكيف يتحقق ذلك؟ تكون المدينة حكيمة عندما يتولى الحكم فيها حكام فلاسفة هم بطبيعتهم حكماء. كما أن المدينة تحقق فضيلة الشجاعة عندما يكون لها جيش قوى مقدام. وتكون معتدلة أو يسيطر عليها فضيلة الاعتدال عن طريق ما يتسم به أهلها من عفة. وهى أخيراً عادلة حين يقوم فيها كل مواطن بالعمل المخصص له أو الذى يصلح له حسب قدراته وإمكاناته، وباختصار عندما تضع الرجل المناسب فى مكانه المناسب.

ويتساءل أفلاطون: مَنْ هو الرجل الصالح؟ وما السبيل إلى الوصول إليه[2]. وقد يبدو هذا السؤال داخلا فى نطاق الفلسفة الأخلاقية ولاعلاقة له بشىء سواها. غير أن الرجل الصالح، فى نظر اليونان لابد أن يكون عضواً فى دولة، ولا يمكن أن يكون صالحاً إلا من خلال عضويته فى الدولة. ومن هنا يترتب على السؤال الأول، منطقيا، سؤال ثان هو: ما هى الدولة الصالحة؟ وما السبيل إلى تحقيقها؟، وهكذا ترتفع الفلسفة الأخلاقية إلى مجال علم السياسة.

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «أفلاطون» دار المعارف بمصر عام ١٩٦٥ سلسلة نوابغ الفكر الغربى عدد ٥ ص ١٣٤ .

(١) أفلاطون: الجمهورية ٤٢٨، ٤٢٩ .

والدولة فى نظر أفلاطون هى النموذج المُكبّر للفرد، أى أن السياسة مجرد مثل يوضح ما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق. فإذا كانت السياسة هى الباعث الأساسى الذى دفع أفلاطون إلى البحث الفلسفى بسبب فساد المدينة، وكراهيته لنظام الحكم فيها. فقد كان الهدف عنده إصلاح الأخلاق. فقد رأى أن الأخلاق تقوم على أساس أعمق من مجرد العمل الصالح، واقتضى منه ذلك البحث فى طبيعة النفس البشرية. غير أن الدولة هى هذه النفس فى صورة مكبرة، وهذا ما دعاه إلى دراسة موضوع العدالة فى الدولة ليلقى الضوء على العدالة فى الفرد يقول أفلاطون:

«هب أن شخصاً قصير النظر طُلب إليه أن يقرأ حروفاً صغيرة عن بُعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من المكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف فى مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك فى أنها تكون فرصة رائعة له لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة ليرى إنْ كانت مماثلة للأولى أم لا.. والعدالة التى هى موضوع بحثنا، إنْ كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له، فأنها توجد أيضاً فى الدولة.. ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث فى طبيعة العدالة أولا كما تتبدى فى الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك فى الفرد فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر ونقارن بين الاثنين..»[1].

لاحظ أن معنى ذلك أن الأخلاق تتعلق بسلوك الفرد. وأن السياسة تختص بسلوك الجماعة - ومع ذلك فأننا نجد أفلاطون يجمع بينهما فى كلمة واحد هى «العدالة» التى إذا تحققت فى المجال الأول كان فرداً «صالحاً» وفى المجال الثانى كانت دولة فاضلة.

ويبدأ أفلاطون المحاورة بطرح سؤال: ما العدالة؟ ويجب أن نلاحظ أن استعمال أفلاطون لكلمة «العدالة» لا يقصد به معنى قانونياً، فالعدالة، كما سبق أن ذكرنا، مثلها مثل الشجاعة وضبط النفس والعفة والحكمة هى إحدى الفضائل الأربع الكبرى التى تكوّن الصلاحية الأخلاقية. وهذه الصلاحية هى من صفات النفس الفردية،

(١) افلاطون: الجمهورية ٣٦٨ (ترجمة د. فؤاد زكريا ص ٢١١).

ومن صفات المجتمع فى آن واحد. فالعدالـة إذن هى صفة للفرد والمجتمع معا، أى أنها أحد الأجزاء التى تتكون منها الأخلاق الفردية والسلوك الاجتماعى معاً. ولكنها سواء فى هذا الشكـل أو ذاك لا ترتبط بالقانون بل بالأخـلاق. ومع أن العدالة هى جـزء من الصلاحـية، فأنها فى مجاورة «الجمهورية» تـصبح هى والصلاحية شيئاً واحداً تقريباً. فصلاحية النفس أو امتـيازها هى نفسها «عدالة» العلاقات بين عناصر النفس. فالنفس التى يتحقق لها الانسجام والاتساق بين عناصرها الثلاثة تكون نفساً عـادلة وتتمتع بالصلاحـية أعنى تكون فاضلة. وصلاحية المجـتمع أيضاً هى عدالة العلاقـات بين أعضائه. والعدالة التى يـتوافر بين أعضـائها النظام والاتساق نتيـجة لالتزام كل فرد وظيفته ـ تكون دولة عادلة، وبالتالى تكون دولة صالحة أو فاضلة.

وأول فكرة عن العـدالة ناقشهـا أفلاطون فى الجـمهـورية هى تلك التى ترتكز عليها الأخلاق التقليدية. وأول مَنْ شرح هذه الفكرة هوكيفالوس Cephalus الذى يذهب إلى أن العدالة هى الصـدق فى القول ورد الدَّين إلى أصحـابه، وهو تعريف أخلاقى بحت، ولا علاقة له بالسياسة.

أما تعـريف «ثراسيمـاخوس» السـوفسطائى فهـو على العكس تعريف سـياسى خالص وهو «العدالة هى مـصلحة الأقوى» أو بعبـارة أخرى «أن الحق مع القوة» أى أن على الإنسان أن يفعل ما يـستطيع فعله، وأنه يستحق ما يتسـطيع الحصول عليه. ومعنى ذلك أن القانون والقوة شىء واحد، فسلطة الحكومة تجعلها تضع من القوانين ما يكون فى مصلحتها، وتجعل العدالة هى ذلك الحق الذى تدعيه لنفسها على اعتبار أنها الأقوى، وهى إنما تتـمكن من ذلك بفضل ما لها من سلطة عـليها. وعلى هذا تكون قاعدة العـمل بالنسبة لرجل يعيش فى مـجتمع هى فى نظر «ثراسيـماخوس» مشيـئة الحاكم الذى لا يشاء إلا مـا يراه خيراً لنفسه. ويقـرر أن هذه الحال هى التى لابد أن يتبناها المرء إذا نظر إلى الوقائع نظرة فاحصة. فعلى الرغم من أن كل إنسان يعمل لنفسه ويسعى إلى نيل ما يتسطيع الحصول عليه، فأن الرجل الأقوى هو أعظم الناس ثقة ببلوغ ما يشتـهى، وبما أن الحكومة فى الدولة هى السلطة الأقوى (وإلا لما

وصلت إلى الحكم) فأنها تحاول الوصول إلى ما تريد لنفسها، وهى لا محالة بالغة هدفها.

ولقد اعتبرت آراء «ثراسيماخوس» ثورة أخلاقية متطرفة أكثر شمولاً فى حقيقتها من الأخلاق العليا الجديدة التى أوردها أفلاطون فى محاورة «جورجياس»، فهما يمثلان ثورة شعور ذاتى دبت فيه اليقظة ضد الأخلاق التقليدية التى كان يُسلّم بها الناس حتى ذلك الحين تسليماً سلبياً. فهو لا يجد فى الأخلاق التقليدية أكثر من قيود متعددة تحد من قدرته على الحركة. ويتصدى أفلاطون بالتفنيد المنطقى لآراء «ثراسيماخوس» فيتناول قضيتين هما أن الحكومة تحكم لمصلحتها الخاصة «و» أن الظلم خير من العدل. «أما القضية الأولى فيناقشها فى ضوء الفكرة التى تقول: «أن الحكم فن»، ويقرر أن كل الفنون إنما تنشأ من جراء وجود عيوب فى المادة التى تتناولها. فالطبيب يحاول علاج عيوب الجسم. والمُعلّم يحاول علاج عيوب الذهن أو الروح. أى أن موضوع كل فن وهدفه هو خير المادة التى تناولها. فالمعلم الكامل مثلاً هو الذى يفلح فى علاج كل العيوب الموجودة فى ذهن التلميذ، وفى إبراز جميع إمكاناته. وعلى هذا لابد أن يكون الحاكم متجردا كل التجرد من الأنانية، ما دام يعمل فى نطاقه كحاكم وفق ما يتطلبه فى الحكم، فلا يستهدف إلا خير المواطنين الذين يلتزم برعايتهم. ومع التسليم بأنه كإنسان فى حاجة إلى أن يعيش، وكإنسان فى حاجة إلى أن يمارس فن كسب الرزق، فأنه قد يسعى إلى مصلحته الخاصة، ويأخذ أجراً فى مقابل عمله، إلا أنه لا يفعل ذلك بوصفه حاكماً أو ممارساً لفن الحكم، بل بوصفه من أصحاب الأجور الممارسين لفن العمل بالأجر.

أما القضية الثانية فيذهب أفلاطون فى مناقشتها إلى إثبات أن الرجل العادل هو أكثر حكمة، وقوة، وسعادة من الظالم. أما أنه أكثر حكمة فأنه يتبع تعاليم دلفى القديمة، ويعترف بالحاجة إلى وجود حد يقف عنده الإنسان[1]، وهو يسعى إلى

---

(١) إشارة إلى العبارة التى وردت فى مدخل معبد دلفى « أيها الإنسان أعرف نفسك» وقد أسىء فهمها على أنها دعوة إلى دراسة الإنسان مع أنها فى الواقع دعوة إلى أن يعرف الإنسان «حدوده» أو مركزه. وهو يخاطب الإله أبوللو ـ قارن مقالنا «كلمات ضالة».

منافسة غـيره، لكنه لا يفعل كما يفعل الرجل الـظالم، فينافس كل إنسان أو ينافس بقصد المنافسة فقط، بل لأنه يحب الإجادة. ولا شك أن الرجل العادل الذى يملك مثل هذه الحكمـة هو بالضرورة أحكم من الرجل الظالم الذى لا يملك شيـئاً منها. وبما أنه يعترف بوجود حـد يقف عنده فهو أيضاً أكثر منه قـوة. وتفوقه على الظالم فى القوة مـستـمد من قوة المبـدأ الذى يحكم الصلة بينه وبين أترابه. والحـجة التى يسوقها أفلاطون للتدليل على هذه الصفة الأخيرة هى حجة ذات أهمية عظمى: فهو يقرر أن وظيفة الشيء هى ما يؤديه هذا الشيء وحده، على أفضل نحو ممكن[1].

فللفرس وظـيفة لا يمكن أن يقـوم بها على أكـمل نحو ممكن سـوى الفرس، وللعين وظيفـة الإبصار، وكذلك للأذن... الخ[2]. وتلك أول إشارة فى مـحاورة «الجمهورية» إلى مبدأ أداء كل شيء للوظيـفة التى يصلح لها، وهو مبدأ أساسى فى تحديد معنى العدالة عند أفلاطون، لأنه القاعدة الأساسية التى تقوم عليها نظريته فى العدالة. ومن الطبيعى أن ينتقل أفلاطون من مبدأ الوظيـفة الخاصة إلى مبدأ الفضيلة أو الامتـياز، فضـيلة أى شيء أو امتيـازه هو أداؤه لوظيفتـه المعينة بطريقة مناسـبة. ففضيلة العين هى الرؤية الواضحة، وفضيلة الأذن هى السمع الجيد. وكذلك للنفس وظيفتها المعينة كما لها ما يقابل ذلك من فضيلة وامـتياز، وظيفتها الحياة، وفضيلتها أو امتيازها الحـياة الطيبة أو الصالحة. ولما كان من المـستحيل على أى شيء أن يؤدى وظيفتـه إذا حُرم من فضيلته، فأن النفس لا تـستطيع القيام بوظيفتـها إذا تجردت من فضيلتها المناسبة، وعلى هذا ليس فى مـقدور النفس أن تؤدى وظيفتها إلا إذا كانت لديها فضيلة الحياة الطيبة ـ وهى الفضيلة التى يُطلق عليها اسم آخر هو العدالة. وإذا امتلكت النفس فـضيلة الحياة الـطيبة أو العدالة، فـقد امتلكت السعـادة أيضاً، لأن السـعادة نتيجة حتمية للحياة الطيبة، والنفس التى تمتلك قدراً أكبر من الفضيلة أو من العدالة، تحظى بسعادة أكبر.

لقد حـاول أفلاطون تحليل النفس البشـرية، وسعى إلى بيان أننا نحـتاج، على

(١) افلاطون: الجمهورية ٣٥٣ (الترجمة العربية ص ٢١١).

(٢) المرجع نفسه ٣٥٢ هـ (الترجمة العربية ص ٢١٠).

نحو ضروری، إلى العدالة من أجل خير هذه النفس، ثم مدّ دراسته عن النفس ليراها وهى تعمل فى نطاقها الاجتماعى، وذلك لأنه كان يعتقد أن جميع الظواهر الاجتماعية هى من آثار هذه النفس. وأن هذه الآثار يسهل تبيّنها إلى درجة تجعلها أفضل وسيلة لفهم النفس التى أوجدتها. يقول: «أنّ الدول لا تنشأ من الصخور أو من أشجار البلوط، بل من شخصيات الرجال الذين يعيشون فيها». ولهذا يجدر بمن يريد دراسة الرجال أن يدرس الدول التى ينتمون إليها. ولما كانت الدولة من نتائج النفس البشرية، فأن إقامتها تنهج النهج نفسه الذى توحى به فكرة أن النفس الإنسانية ثلاثية الطابع، فهى تتألف من أجزاء ثلاثة هى: النفس العاقلة، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية. وهذه النظرية الثلاثية هى الأساس لكثير مما جاء فى محاورة الجمهورية. يقرر أفلاطون أولا أن المبدأ الذى تحب به النفس وتجوع به وتعطش، وتتعرض به لكل الانفعالات - فأننا نسميه بالشهوة أو النفس الشهوانية. والمبدأ الذى تفكر به النفس نسميه بالعقل أو النفس العاقلة. أما المبدأ الثالث فهو الذى نسميه بالغضب أو النفس الغضبية التى ربما تكون فى صراع مع الرغبة لأن كليهما يختلف عن الآخر. وهكذا نجد أنه «فى النفس الإنسانية عين الأجزاء التى توجد فى الدولة، وبنفس العدد..»[1].

ومن المهم أن نلاحظ أن الدولة والفرد يتصفان بالحكمة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد، وأنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد، وأن الأثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى. ويمكن أن نقول أيضاً أن الإنسان يكون عادلاً على نفس النحو الذى تكون عليه الدولة عادلة.



(١) الجمهورية ٤٤١ .

خاتمة :

من الواضح أن أفلاطون، كبقية فلاسفة اليونان، لا يفرق بين الأخلاق والسياسة، لكنه يوحد بنيهما. صحيح أن الأخلاق تعبّر عن سلوك الفرد، بينما تعبر السياسة عن سلوك الجماعة، لكنه يعتقد أن سلوك الجماعة هو نفسه مجموعة من سلوك الأفراد أو هو تجميع لها أو المجموع الكلى لسلوك هؤلاء الأفراد. ومن ثَّم فأن السلوك الفردى الخيّر هو الذى يتألف منه سلوك الجماعة الخيّرة، أو أن الدولة الصالحة هى التى تتألف من المواطنين الصالحين. والفرد الفاضل لا يوجد إلا فى مدينة فاضلة. ومن هنا كانت فكرة العدالة التى درسها أفلاطون فى الجمهورية فكرة أخلاقية أساساً وليست فكرة تشريعية، وإذا كانت العدالة فى الفرد ـ وهى الفضيلة ـ تعنى انسجام وظائف الأنفس الثلاث الشهوانية والغضبية والعاقلة بحيث لا تطغى نفس على وظيفة نفس أخرى، وإذا كان الإنسان العادل أو الفاضل ـ والمعنى واحد ـ هو الذى يتحقق فيه هذا الانسجام، فأننا نستطيع أن نقول الشىء نفسه عن الدولة العادلة أو المدينة الفاضلة هى التى يقوم فيها كل مواطن بالوظيفة التى تؤهله لها قدراته وإمكاناته دون أن يحاول الاعتداء على وظيفة أخرى. وقل الشىء نفسه بالنسبة لطبقات المجتمع الثلاث: العامة ـ وهى طبقة العمال والتجار والزراع والحرفيين ومَنْ إليهم. ثم طبقة الجند الذين يقومون بحماية الدولة، وأخيراً طبقة الحكام التى بيدها مقاليد الحكم، فلابد لكل طبقة أن تؤدى وظيفتها دون أن تطغى أو تعتدى على وظيفة طبقة أخرى، فلم يتصور أفلاطون قط أن يقوم «العمال» بحكم المدينة، فذلك خلل ما بعده خلل، وذلك انحراف فى تكوين المدينة وقَلْب للموازين مما يجعلها مدينة غير عادلة ولا فاضلة!

ومعنى ذلك أن ما شاهدناه من قبل من إندماج فى فكر الشرق القديم بين الأخلاق والسياسة ما زال قائماً عند أفلاطون رغم أن فيلسوف أثينا الأكبر كان على وعى بأن هناك فضائل أخلاقية تضاف إلى القيم السياسية التى هى التكوين القانونى للدولة.

هناك عنصر هام لابد أن نلفت إليه النظر فقد بدأ ينزاح فى الفكر السياسى اليونانى وكان قائماً فى الفكر الشرقى وهو الدين وتقديس الحاكم، فلا أفلاطون ولا أرسطو تصور الحكام على أنهم آلهة أو أبناء الآلهة، أو حتى على أنهم الوسطاء بين الآلهة والناس، كما كان ينظر المصريون إلى فوعون أو الصينيون إلى الأمبراطور الصينى، وتلك خطوة تقدمية كبرى، سوف تستمر وتتدعم فى الفكر السياسى الغربى، رغم الانتكاسة التى ستطرأ على الفكر السياسى فى العصور الوسطى على نحو ما سنرى فيما بعد.



الفصل الثاني

« أرسطو ... »

”« غاية علم السياسة هي خير الإنسان »

أرسطو « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ١٠٩٤ ـ ب.
“

تمهيد:

ظل الدمج بين الأخلاق والسياسة قائما فى فلسفة أرسطو على نحو ما كان فى مذهب أفلاطون: وهو هوية بين المجالين كان اليونانيون يعبرون عنها حتى فى أساطيرهم بقولهم: «أنه إذا كان أبوللو هو مفسّر الأخلاق، فهو كذلك المعبّر عن القانون»[1] ومن ثم فسوف يكون من الخطأ أن نقول: «لقد وضع أرسطو علم السياسة علما مستقلاً قائماً بذاته فقد ميز بينه وبين سائر الدراسات الأخرى ولا سيما الأخلاق وعالجه مستقلاً من غيره»[2].

وسوف نتحدث عن ثلاث أفكار أساسية تبرز فكرة الدمج بين الأخلاق والسياسة عند أرسطو:

أولاً: الغائية:

ثانياً: الخير. . والخير الأقصى.

ثالثاً: علم السياسة هو الذى يحقق الخير الأقصى.

أولاً: فكرة الغائية:

يذهب أرسطو ربما متأثراً بالبيولوجيا نحو ما كانت عند أبيه الطبيب إلى أن سلوك الإنسان غائى، أعنى أنه يهدف إلى غاية ما، وغالباً ما تعتبر هذه الغاية خير من نوع معين، وإذا كان السلوك البشرى غائياً، فأن كل بحث وكل دراسة وكل علم أو كل فن من الفنون إنما يهدف إلى غاية ما هى بدورها «خير» ما. يقول فى المقالة الأولى فى كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»:-

« كل فن وكل بحث وكل نشاط بشرى يرمى إلى غاية ما، أو إلى خير ما،

---

(١) سير ارنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» ترجمة لويس إسكندر الجزء الأول ص ٨٧ مؤسسة سجل العرب عام ١٩٦٦ .

(٢) د. مصطفى الخشاب «تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية» الطبعة الأولى عام ١٩٥٣ لجنة البيان العربى ص ١٢٥ .

ومن ثم يعرّف الخير، بحق، بأنه الغاية التي يرمي إليها كل شيء آخر. وإن كنا نلاحظ أن هناك اختلافاً في الغايات التي نسعى إليها فقد تكون الغايات في بعض الحالات هي الأنشطة ذاتها. لكنها قد تكون في حالات أخرى نتيجة تجاوز هذه الأنشطة. وفي هذه الأنشطة. وفي هذه الحالة الأخيرة تكون أكثر قيمة من الأنشطة ذاتها»[١].

ومعنى ذلك أن أي سلوك بشري لابد أن يستهدف غاية معينة وهي تُعد خيراً بطريقة ما، ولما كانت ألوان الأنشطة والفنون والعلوم كثيرة، فأنه ينتج من ذلك أن تكون الغايات التي ينشدها الإنسان متعددة ومتنوعة أيضاً، فعلم الطب مثلاً يهدف إلى تحقيق الصحة، وعلم الملاحة يهدف إلى بناء السفن، والفنون. العسكرية تهدف إلى تحقيق النصر في الحرب. ويهدف علم الاقتصاد إلى الوصول إلى الثروة[٢]. وفي جميع هذه الحالات تكون الغاية خيراً غير أن غايات العلوم الرئيسية تفضل غايات العلوم الثانوية أو التابعة، ما دامت الثانية تقوم على خدمة الأولى. ولا يهم في هذه الحالات ما إذا كانت الأفعال هي نفسها الغايات أم أن الغايات شيء آخر يقع وراءها كما هو الحال في الفنون والعلوم التي ذكرناها الآن توا[٣]. .

وهكذا نجد أمامنا مجموعة كبيرة من الغايات تختلف باختلاف أنماط السلوك وألوان المعارف «غير أن هذه الغايات الكثيرة يمكن، مع ذلك، أن ترتب وتنظم بحيث يندرج بعضها تحت بعض أو قل بحيث يكون بعض هذه الغايات وسائل إلى غايات أعلى: فلو قلنا مثلاً أن العالم الفلاني يبذل جهوداً مضنية في معمله للوصول إلى تركيبة كيميائية معينة لوجدنا أن التركيبة الكيميائية في هذه الحالة هي «الغاية» من سلوك هذا العالم. ولكنا قد نتساءل: ولماذا الوصول إلى هذه الغاية؟ ونجيب لأنها تؤدي به إلى الوصول إلى الدواء «س» فلو عدنا إلى التساؤل: ولماذا يريد الوصول إلى الدواء «س»؟ أجبنا لأنه يمنع التعرض لنزلات البرد: ولماذا نرغب في تحصين أنفسنا ضد نزلات البرد؟ أجبنا لأن الإصابة بالبرد تعرض الصحة للخطر... الخ.

---

(١) ارسطو: «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ١٠٩٤ ـ أ.

(٢) أرسطو، المرجع السابق.

(٣) أرسطو، المرجع السابق.

إننا فى هذا المثال نجد أنفسنا أمام سلسلة من الغايات: كل غاية يمكن أن تندرج تحت غاية أعلى ويرى أرسطو أن الغـايات الأعلى تكون دئماً أكثر قيـمة من الغايات الدنيا التى تندرج تحتها.

لكن إذا كان من الممكن أن تندرج الغايات بحـيث تؤدى كل منها إلى الأخرى، فلا يمكن أن تسير هذه السلسلة إلى ما لا نهاية وإلا كانت عبثا لا جدوى منه، أعنى أنه لابد أن يكون هناك حد لهذه الغايات لابد أن تكون هناك غاية لا تؤدى إلى شىء آخر أو لا تعتبر وسيلة لغاية أبعد، بمعنى آخر لابد أن تكون هناك غاية تطلب لذاتها بحيث تكون جميع أنواع الغايات الأخرى مطلوبة للوصول إلى هذه الغاية الوحيدة. يقول أرسطو:

«وطالما أن جميع الأفعـال التى تقوم بها إنما تنم عن رغبتنا فى تحـقيق غاية ما، فلابد أن تكون هناك غـاية نهدف إليها فى ذاتـها. بحيث يكون سعـينا إلى الغايات الأخرى من أجل هذه الغاية الوحيدة. وما لم تكن هناك مثل هذه الغاية التى تطلب لذاتها، فلابد فى هذه الحالة أن تستمر عـملية سيرنا من غاية إلى أخرى، إلى ما لا نهاية. ولابد أن تكون رغبتنا فى هذه الحالة عقيمة ومجدبة... »[1].

ثانياً: الخير... والخير الأقصى

كل سلوك، وأى نشاط، غائى بالطبع، أعـنى أنه يستهدف تحقيق غـاية معينة، كما سـبق أن ذكرنا وكل غاية تعتـبر خيرا من نوع مـا، فوصول عالم الكيـمياء إلى تركيبة كـيمائية معينة ـ فى المثـال السابق. . يعد خيرا ـ وكمـا أن وصول العالم إلى الدواء «س» يعد خـيرا آخر، وكـذلك تحصين الإنسان ضـد نزلات البرد يعد خـيراً ثالثا. . وقل المثى نفسه بالنسـبة لأنماط العلوم والفنون، فأن الغايات التى يمكن أن وتعد خيرا سـوف تكون كثيرة ومتعددة هى الأولى فالطب، مـثلاً، يهدف إلى غاية معينة هى الصحة، ويهدف فن التربية إلى غاية أخرى هى إعداد المواطن الصالح. . وهكذا نجد غايات كثيرة هى فى الوقت نفسه تحقق خيرات منوعة.

(1) ارسطو: «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ١٠٩٤ ـ ب.

لكن إذا كان لابد أن تكون هناك غاية تطلب لذاتهـا، بحيث تكون جميع أنواع الغايات الأخرى مطلوبة للوصول إلى هذه الغـاية الوحيدة، وإذا كانت كل غاية من الغايات السابقة تعتبر «خيراً» فإن هذه الغاية الوحيدة لابد أن تكون هى الخير الأقصى Summum Bonum أوالخير المطلق Absolute Good هى الخير الذى يطلب كغاية فى ذاته دون أن يكون وسيلة لغـاية أبعد. وهنا نلاحظ أن الأخلاق الأرسطيـة تنشد نفس الهدف الذى كانت تستهدفه الأخلاق عند أستاذه أفلاطون.

هناك إذن غـاية واحدة تطلب لذاتهـا، ومن الواضح أن هذه الغـاية هى الخيـر الأقصى أو الخير المطلق. وليس هناك شك فى أن معـرفة هذا الخير الأقصى ستكون لها قيمـة كبرى بالنسبة لحياتنا وسلوكنا. ذلك لأن كـلا منا يرمى إلى ما يراه خيرا. ومعنى ذلك أننا لو عرفنا الخـير لوصلنا إلى غاياتنا بسهولة. مثل رامـى السهام حين توضع أمـامه عـلامة تكون هدفـا لسـهامـه بحيث يسـتطيع إصـابة الهدف إصـابة صحـيحـة. . ولابد لنا أن نقول أن هذه الخيـرات، تنتمى إلى أكـثر العلوم شـمولاً وأعظمها سيادة، ألا وهو علم السياسة. لأنه العلم الذى يحدد ما هى العلوم التى ينبغى أن توجـد فى الدولة، وما هى العلوم التـى ينبغى على كل فئـة من المواطنين تعلمها، ومـا هى درجة التعلم أو الاحتراف التى ينبغى أن يصل إليـها كل موظف. كما أن علينا أن نلاحظ فـضلاً عن ذلك أن أسمى القدرات العقلية مـثل فن القتال، وتدبير المنـزل، والإدارة والخطابة ـ ينطوى عليهـا علم السياسـة، طالما أن هذا العلم يسـتخدم بقـية العلـوم. وطالما أنه فوق ذلك يشـّرع ما الذى ينبـغى على الناس أن تفعله، وما الذى لا يستطيعون فعله، ومـن ثم فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى. وينتج من ذلك أن غاية السياسة هى خير الإنسان. لأنه حتى إذا كان خير الفرد هو نفسه خير المدينة، فمن الواضح أن خـير المدينة هو شىء أعظم وأكثر كمالا. . ومن ثم فإن ضمـان خير الأمة والدولة هو أكـثر نبلا وأشد قـداسة. . وتلك هى أهداف بحثنا الذى هو بمعنى ما بحث فى المسائل السياسية والاجتماعية. . »[1].

---

(١) ارسطو: «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ١٠٩٤ ـ ب.

ثالثاً: علم السياسة هو الذى يحقق الخير الأقصى

يعود أرسطو فى الكتاب الأول من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» إلى تلخيص المناقشة السابقة فيقول: «ما دامت كل معرفة تتجه نحو خير ما، فما الهدف الذى يمكن أن يكون لعلم السياسة سوى تحقيق الخير الأقصى. . ؟ إن ذلك هو ما يتفق عليه معظم الناس إذا ما ذكر علم السياسة، فهم جميعاً ـ العامة والخاصة معا ـ يذهبون إلى أن غاية علم السياسة هى السعادة. وهم يفهمون من تعبير أن تكون سعيدا أنه يعنى أن تعيش «حياة فاضلة» وأن تفعل «الفعل الفاضل» وإن اختلفوا بعد ذلك فى تعريف معنى السعادة، فكان للعامة رأى وللفلاسفة رأى آخر»[1]. .

وهكذا يذهب أرسطو إلى أن علم السياسة هو العلم الذى يحقق الخير الأقصى للإنسان وهو علم دولة المدينة Polis وأعضاء هذه الدولة لا بالمعنى السياسى الضيق، بل بالمعنى الواسع الذى يعنى الوجود البشرى المتحضر الذى لا يمكن أن يوجد إلا فى مدينة Polis وهم صنوف البشر الراغبين فى حياة فاضلة. ولذلك فأن علم السياسة يأخذ على عاتقه أن يكشف أعلى قيمة للإنسان وسلوكه الذى يسير عليه للوصول إلى هذه القيمة، ولهذا كان علم السياسة هو أول العلوم وأكثرها أهمية. هو أول العلوم لأنه هو الذى ينظم العلوم الأخرى ويحدد لها مكانها فى دولة المدينة. وهو أهمها لأنه هو الذى يحقق الخير الأقصى، ومن ذلك يتضح أن مضمون علم السياسة وهدفه هو تحقيق الخير للإنسان، أعنى أنه ذو مضمون أخلاقى وهدف أخلاقى، ولما كان الفرد جزءا من المدينة، فأن علم الأخلاق جزء من علم السياسة الذى يتزعم العلوم جميعاً ويستخدمها لتحقيق غاياته، ويستخدم من أجل ذلك ما عداها من الفنون مثل فن الحرب، والاقتصاد أو تدبير المنزل، والخطابة وما إليها، فغايته على هذا النحو تشمل غايات العلوم الأخرى وهذه الغاية هى تحقيق الخير الأسمى. وإذا كان علم الأخلاق يرمى إلى خير الفرد، فإن علم السياسة يهدف إلى خير الدولة. فالخير متبادل بالنسبة للفرد وبالنسبة للدولة. غير أن تحقيق خير الدولة هو شىء أعظم وأكمل. وإن كان الخير خليقا بأن نسعى إليه ويحب حتى لشخص

---

(١) أرسطو: «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ١٠٩٤ ـ ب.

واحد، فإنه مع ذلك يكون أجمل وأقدس متى كان نطاقه أوسع من الفرد بحيث يمتد ويشتمل على شعب بأكمله.

علم السياسة، إذن، هو علم السعادة التى هى أسمى هدف للسلوك البشرى سواء أكان على مستوى الفرد أو الجماعة المدنية، ولهذا سيكون من واجب هذا العلم أن يضع نظرية عن سلوك الإنسان، توضح ما هى الأشياء الأحسن أو الأفضل والأكثر اكتمالاً من غيرها وأيها يهدف إليه سلوك الإنسان. ويقصد بالإنسان هنا الإنسان العادى الذى هو بحكم طبيعته موجود سياسى، أو مدنى بالطبع[(١)]، والذى يعتمد على جماعته البشرية فى تحقيق مواهبه وفى تطويرها والذى يهتم بسلوك أسرته وأصدقائه ومواطنيه ومن لا يستطيع الحياة مع الجماعة أو لا يحتاجها لتحقيق استقلاله، فهو ليس جزءا من البشر، فهو إما إنساناً سيئاً أو هو فوق البشر، وهو ينطبق عليه ما يوجهه هوميروس من لوم حيث يقول إنه: «بلا أسرة، وبلا قوانين، وبلا بيت» ومثل هذا الإنسان لا يحب بطبعه سوى الحرب لأنه غير كفء لأى اجتماع. ومعنى ذلك أن الإنسان بطبعه سياسى أكثر من النحل، وأكثر من الحيوانات الأولى التى تعيش قطعانا، فالطبيعة، كما ذكرت مراراً لا تفعل شيئاً عبثاً أو باطلاً[(٢)].

ومن الواضح أن أرسطو يربط بين الأخلاق والسياسة برباط وثيق، بل أنه يجعل الهدف من قيام الدولة هدفاً أخلاقياً فى المقام الأول، فالدولة عنده عبارة عن جماعة تتفاعل أجزاؤها مع بعضها البعض بروح التعاون لتحقيق ما يسميه دولة الصداقة[(٣)]. إنها دولة الخير والصالح العام، وهدفها مساعدة الفرد على تحقيق أقصى حد ممكن من السعادة[(٤)]. يقول أرسطو فى أول عبارة من كتابه «السياسة»: «كل دولة تتألف من جماعة، وكل جماعة تقوم لتحقيق خير ما، لكن لو أن المجتمعات جميعاً

---

(١) ٩٧-١٠ ـ ب وأيضاً كتاب السياسة «الدولة من عمل الطبيعة، والإنسان مدنى بالطبع» ١٢٥٣ ـ ب .

(٢) المرجع السابق.

(٣) أرسطو السياسة ١٢٥٣ ـ ب.

(٤) د. عبد الستار قاسم: «الفلسفة السياسية التقليدية» ـ المطبعة الأردنية عام ١٩٧٩ ص ٦ .

تستهدف خيرا ما، فإن الدولة أو الجماعة السياسية، التى هى أعلى من كل تنظيم، والتى تشمل جميع التنظيمات الأخرى، تستهدف الخير بدرجة أعظم من أى تنظيم آخر، بل أنها تستهدف الخير الأقصى»[١].

فالأخلاق التى تستهدف تحقيق الخير ليست سوى فرع لعلم السياسة. ويمكن للعين العابرة أن تلاحظ أن العبارات الأولى من كتابه «السياسة» والعبارات الأولى من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» تجمع بين الكتابين فى صعيد واحد، فعلى حين أن كتاب الأخلاق يعالج الأمور الخيرة للإنسان بوصفها هدفا للسلوك البشرى، فأن كتاب «السياسة» يتناول بالدراسة شروط المجتمع الخير، والمدينة بوصفها جماعة منظمة فى استطاعتها تحقيق الأهداف الخيرة للسلوك[٢].

والدولة كما يتضح من العبارات الأولى فى كتاب «السياسة» عبارة عن جماعة بشرية سياسية أى منظمة دستوريا وهى أهم الجماعات وأكبرها لا من حيث العدد فقط بل بين الجماعات البشرية المختلفة، وبالتالى فإن المدينة عبارة عن جماعة منظمة من المواطنين، والمواطن هو ذلك الذى يتمتع بالحقوق والواجبات والمشاركة فى وظائف الاستشارة والبت فى أمور مدينته. ولابد للمدينة من دستور ينظم العلاقات المختلفة بين الوظائف وخصوصاً الوظائف العامة منها. والدستور هو فى نفس الوقت الشكل التنظيمى السياسى للمدينة الذى ينظم الحياة الشاملة للمواطنين كجماعة من الأشخاص يشاركون فى الحقوق والواجبات فى المدينة.

وهكذا يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الأخلاق لا تنفصل قط عن السياسة عند أرسطو، وأن كل مَنْ حاول دراسة فلسفته السياسية فلابد له أن يدرس كتابى «السياسة والأخلاق» دراسة جيدة، فهو فى بداية كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» كما رأينا يبحث عن أصل المجتمعات ويذهب إلى أن أصل المجتمع هو العلاقة الطبيعية بين الذكر والأنثى. كما أنه يحدد الهدف من كل نشاط بشرى بأنه «الخير»

---

(١) أرسطو السياسة ١٢٥٢ ـ أ.

(٢) قارن د. إبراهيم دسوقى أباظة د. عبد العزيز غنام «تاريخ الفكر السياسى» دار النجاح ـ بيروت عام ١٩٥٣ ص ٦٧ .

أو تحقيق خيـر ما، ثم ينتهى إلى أن السياسة هى العلم الأساس الذى يقـوم بتحقيق الخير.

ولابد لنا أن نقول فى النهاية، أن اليـونانيين كانوا يعتقـدون أن الفرد هو أساس الدولة. وأن هناك وحدة قوية بينهما. وإذا كان السلوك الأخلاقى هو صفة لسلوك الفرد فلابد أن يكون أيضاً صفة لسلوك الدولة، ذلك لأن الفرد هو مواطن أخلاقى بقدر ما هو مواطن سياسى، ولهذا فإن الأخلاق لا تنفصل عن السياسة وإنما تتحد معها. ومن هنا فقد رفض اليونانيون اعتبار الأخلاق موضوعاً قائماً بذاته، واعتبروه متصلا بعلم السيـاسة. كما أنهم لم يفصلوا بين السياسة والأخـلاق واعتبروا ممارسة السياسـة عملاً أخلاقيـاً أو ممارسة للفضيلة قبل أى شىء آخـر. أى أنهم لم يعاملوا علم السياسة على أنه علم فقهى، وإنما على أنه فلسفة أخلاقية تجد فى الفضيلة هدفا أخلاقيـاً عاما يحدد خيـر الدولة والفرد على حد سواء. ومن هنـا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فلاسفة السياسـة الأغريق لم يكونوا فلاسفة فحسب، وإنما كان لهم مـن صفات الأنبياء أيضاً، أنهم لم يعملوا على تنظيم الدولة سـياسياً فقط، وإنما عملوا أيضاً على ترسيخ منهج حياة يقوم على التبشير ويمثل مبادىء أخلاقية اعتقدوا أنها تعبـر عن طبيعة الإنسـان الخير.[1]». أى أنهم باختـصار لم يكونوا فلاسـفة فحسب بل فـلاسفة أخلاق أيضاً لأن الأخـلاق والسياسة عندهم مـدمجان فى هوية واحدة بحيث لا يمكن الفصل بينهما.



(٤) د. عبد الستار قاسم: الفلسفة السياسية التقليدية: أفلاطون وأرسطو ـ المطبعة الأردنية عام ١٩٧٩ ص ١٤ ـ ١٥.

"الباب الخامس"

«الفكر السياسى عند المسلمين»

"«ليس من الصعب أن نمتدح الاثينيين في أثينا، لكن المهم أن نمتدح الاثينيين في أسبرطة!!»

«أرسطو الخطابة ١٣٧٦ ـ ب»

«ينبغي علينا أن لا نشيح بوجهنا عن المستقبل لنغرق في الماضي، لأن عبادة الماضي والجمود على أساليبه هي بمثابة التهيؤ لدفن الحضارة»

«وايتهد» "

تمهيد :

كثيراً ما نلتقى بتعبيرات مثل «نظام الحكم فى الإسلام» أو «نظام الحكم الإسلامى» أو «الفكر السياسى الإسلامى»... الخ وهى كلها تعبيرات مضللة لابد من توضيحها حتى نتجنب الخلط والاضطراب.

ويعتمد التوضيح، أساساً، على التفرقة بين «العقيدة الإسلامية» أى مجموعة المعتقدات الأساسية التى جاءت بها الديانة الإسلامية أى «فكر الإسلام» ـ وهو الفكر الذى يدور حول العقيدة الإسلامية وشريعتها وهو فكر جاء به وحى منزل ـ وبين فكر المسلمين أو أفكار المسلمين التى تعبّر عن رأى المسلمين فى شتى نواحى المعرفة والعلم: فعالم الرياضية، وعالم الكيمياء، وعالم الفلك، والفيلسوف، والمؤرخ، والمتكلم ... الخ ـ ونستطيع أن نضيف أنواعا أخرى من ضروب الكتابة ـ هم مفكرون يعبّرون عن آرائهم فى مجالات تخصصهم وهى ضروب من العلم وصنوف من المعرفة قام بها هؤلاء المفكرون المسلمون حتى لقد أصبحت جزءاً هاماً مما نسميه اليوم بالتراث العربى الإسلامى، إلا أنه لا يندرج فيما نسميه مجموعة المعتقدات الأساسية التى جاءت بها الديانة الإسلامية أو بفكر الإسلام (أو الدين) أو قل أنه لا ينبغى أن يندرج حتى لا نتعرض بذلك للخلط بين مجال ومجال، وهو خلط يحدث فعلاً ويسوقنا إلى مطالبة المفكر المسلم الذى يتجول بفكره فى مجال عمل محايد بأن يلتزم بمالا يلزم فى منهجه العلمى[1].

وهذه التفرقة الأساسية تلفت نظرنا إلى حقيقتين هامتين: ـ

__الأولى:__ أن ما يقال فى ميدان الفكر السياسى عند المسلمين ليس فكراً «إسلامياً» ينتمى إلى العقيدة أو الدين ولا هو الفكر الذى جاء به الإسلام فى مجال السياسة. وإنما هو آراء المفكرين المسلمين الذين تصوروا بناء الدولة على نحو معيّن،

---

(١) د. زكى نجيب محمود: «فى تحديث الثقافة العربية» دار الشروق بالقاهرة الطبعة الأولى عام ١٩٨٧ ـ ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦ .

حتى ولو كانوا قد استمدوا بعض الأفكار من القرآ الكريم مثل «فكرة الشورى» أو «فكرة العدل»... الخ، فانهم فسروها تفسيراً خاصاً بهم.

الثانية: أنه لا حرج ولا تثريب فى نقد هذه الآراء وهى الأفكار السياسية لأنها ليست «فكر الإسلام» (أو ليست هى الدين أو العقيدة) بل هى أفكار «الفارابى» و«ابن أبى الربيع» و«الماوردى» و«ابن الأزرق»، «والغزالى»، أو ابن خلدون... وغيرهم وغيرهم. بل قل أنه لابد من نقد هذه الآراء، ولابد أن توضع أفكار المسلمين على محك النقد بين الحين والحين، وتلك مسألة أساسية لكى يتطور الفكر ويتقدم. وكل ألوان النقد التى توجه إليهم بالغا ما بلغت حدتها أو زادت قسوتها، لا تكون «خروجاً» على الإسلام (أى لا تكون خروجاً عن الدين أو العقيدة) وإنما هى تتم من داخل حظيرة الإسلام، وتعمل على تطوير أفكار المسلمين وتقدمهم، ومن هنا كانت بالغة الأهمية.

فمن خطل الرأى، مثلاً ، أن يقول كاتب: «قال الماوردى فى بحثه عن شروط الإمام: الشرط الخامس هو العدالة.. أى أن يكون هذا صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقيا الملام... الخ». ثم يردف ذلك قائلا ولم يكتف الإسلام باخضاع الحاكم للقانون الأساسى فى الدولة الإسلامية.. ثم يتحدث عن الماوردى مرة أخرى[1]. فكان رأى الماوردى هو رأى الإسلام، وفكره هو فكر الإسلام دون فارق بينهما!.

ثم يعود فى الصفحة التالية إلى الحديث عما قاله الإمام الغزالى فى إحياء علوم الدين عن «السلطان الظالم» وعن ابن حزم وما ذكره فى الفصل عن «الإمام الواجب طاعته»[2] ثم يعقب أن الإسلام لم يكتف بذلك، إنما أباح بل أوجب على المسلمين الخروج على الحاكم»[3].

---

(١) د. محمد فاروق النبهان «نظام الحكم فى الإسلام» - مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٧ ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٣١ .

علينا أن ننتبه جيداً إلى هذا اللون من الخلط بين «الإسلام»، وما يقوله المفكرون المسلمون مـهما يكن من علو كـاعبهم، أو سمـو مكانتهم، أو قدراتهم العـقلية أو تبحرهم فى أمـور الدين. . إذ يظل هؤلاء أفرادا من البـشر يصيبـون مرة ويخطئون مرة، ومن حقنا النظر إلى ما يكتبون على أنه لا يعلو على النقد، وليس شيئاً مقدسا باختـصار ليس «هو الدين الإسلامـى»، وإنما هو أفكار كتبـها مفكرون مـسلمون ـ يجوز بل يجب أن يوضعوا تحت مجهر النقد لكى يتقدم هذا الفكر.

ويكتب المؤلف نفسه تحت عنوان «دعائم النظريـة السياسية فى الإسلام» يقـول «النظرية اليسـاسية فى الإسـلام تقوم على دعائم أساسية تجـعل منها نظرية مستقلة متميزة ذات طابع خاص تختلف عن النظريات السياسية القديمة أو الحديثة»[1].

فإذا تساءلنا ماهى دعائم هذه النظرية أجـاب «النظرية الإسلامية فى الحكم تقوم على دعائم ثابتة هـى «الألوهية ـ التوحيد ـ الرسـالة ـ الخلافة»[2]. وهى أمـــور لا علاقة لهـا بنظام الحكم وإنما هى مسائل تدخل فى صميم العـقيدة، ومن هنا تكمن خطورتها لأن نقدها يعنى نقد العيدة نفسها ـ وهو خطأ ظاهر!

بقى أن نقول أننا نتمنى من كل مسلم عندما يكتب فى مجال الفكر السياسى أو غيره أن يتـخيل نفسه مـخاطباً أصحـاب عقيدة أخـرى من البوذيين أو الهندوس أو العالم الغـربى أو حتى فى اليابان لأنه لا يصعب أبداً أن تمتـدح الفكر الإسلامى بين الإسلامـيين، كمـا قال أرسطو نقـلاً عن سقراط: «أن الأمـر ليس شاقـا أن تمتدح الأثينيين حين نكون بين ظهرانيهم»[3] ـ بل المهم أن تتحدث عن مناقب الإسلام بين قوم لا يعـرفونه، وأن تقدم لهم أفكاراً خصـبة وعمـيقة لا أن نردد ما يقـوله خطباء المساجد من أمور يعرفها المصلون سلفا!.



(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٣) محاورة منكسانس لأفلاطون ٢٣٥ د.

الفصل الأول

« الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع »

« السعادة العامة هي في تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعتها ».

ابن أبي الربيع: «سلوك المالك»

كَتَب ابن أبى الربيع كتاباً معروفاً هو «سلوك المالك فى تدبير الممالك» عدَّه بعض المؤرخين أهم عمل قام به أحد المسلمين فى حقل الفكر السياسى. وإنْ كان هناك خلاف كبير بينهم فى تحديد زمن كتابته والخليفة الذى كان يوجه إليه الكتاب أهو الخليفة العباسى الثامن المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م)، أم أنه الخليفة العباسى المستعصم (المتوفى (٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م) ـ وهو خلاف لا يعنينا كثيراً فى الواقع[1]. وإنْ كان يترتب على حسمه تحديد رائد الفكر السياسى عند المسلمين أهو الفارابى أم ابن الربيع.

والكتاب يتألف من أربعة فصول تسبقها «فاتحة الكتاب» وينتهى بخاتمة «حِكَم ووصايا». أما فاتحة الكتاب التى لا تزيد عن صفحتين ونصف فنرى المولف يبدأ فيها بحمد الله الذى خلق الإنسان فى أحسن تقويم وفضلَّه وأمره بمكارم الأخلاق..»[2] ثم يحدد المؤلف الباعث على تأليف هذا الكتب فى أمرين هما: الأول أنه وقف على كتاب يتحدث عن المحافظة على صحة البدن، ولما كانت النفس أشرف من البدن، فأن مراعاتها وإصلاح أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل أكثر أهمية ـ وبهذا الهدف كان تأليف الكتاب. والسبب الثانى أنه امتثال لبعض من علِّية القوم مما جعله يدرس «المصنَّفات الموجودة فى هذا الفن أعنى علم الأخلاق والسير،»[3]. وهكذا يتضح منذ «فاتحة الكتاب» أن الهدف «أخلاقى» على الرغم من أنه يدور حول «تدبير الممالك» أى أنه كتاب فى الفلسفة السياسية.

فى الفصل الأول وهو أشبه بمقدمة الكتاب يتحدث المؤلف عن أن الإيمان بالله خالق الكون هو الواجب على الإنسان منذ البداية، ثم عليه بعد ذلك الإيمان بأن أفضل جزء فى العالم هو ذو النفس، وأن أفضل ذوى الأنفس الذى له الاختيار والإرادة والحركة عن رويّة ـ وأفضل ذلك كله هو «الإنسان الفاضل»، وأن الغرض

---

(١) راجع الدكتور ناجى التكريتى «الفلسفة السياسية عند أبى الربيع» مع تحقيق كتابه سلوك المالك فى تدبير الممالك دار الأندلس بيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ٨٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٨٧ .

من هذا الكتاب هو الإبانة عن الكمال الإنساني الحاصل باستعمال الفضائل المأمور بها، واجتناب الرذائل المنهى عنها»[1].

فالغرض الذى يسعى إليه ابن أبى الربيع أخلاقى، وذلك واضح من الفصل الأول لأنه يستهدف الوصول إلى الإنسان الكامل ـ وهو يختلف عن الإنسان الكامل عند متصوفة الإسلام، فالإنسان الكامل عنده هو مَنْ يطيع الشريعة، ويستعمل الفضائل ويتجنب الرذائل. ومن أجل هذا الهدف قام بتأليف الكتاب ناصحاً بسياسة الناس بالدين القيّم والسنة العادلة. وتوجيه رئيس واحد تكون له أكمل المراتب الإنسانية حائزاً على ثلاث عشرة فضيلة: أن يكون صحيح الأعضاء، قادرا على التخيل، جيد الفهم، جيد الحفظ، جيد الفطنة، حسن العبارة محباً للعلم، محباً للصدق، غير شره على الشهوات، كبير النفس، محباً للعدال، قوى العزيمة، يستهين بالأموال والأعراض الفانية[2]. وهو بعد أن يُحصى الخصال والفضائل الثلاث عشرة يرى أنها اجتمعت فى «سيدنا ومولانا، ومالكنا، خليفة الله فى العباد، والسالك سبيل الرشاد، المستعصم بالله أمير المؤمنين نجل الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين. .»[3]. ولا شك أن «ابن أبى الربيع» يمزج الأخلاق بالسياسة، كمزجه الدين بالفلسفة، فهو بعد أن ينصح باتباع الفضائل واجتناب الرذائل واتباع السنةالعادلة، نراه يذكر صفات رئيس المدينة. ولا شك أن فلاسفة الإسلام أطلعوا على الفكر الأغريقى فوجدوا أن اليونان درسوا السياسة كجزء من الأخلاق، وكذلك فعل المسلمون ولم يفصلوا السياسة عن الأخلاق. .»[4].

ويعود ابن أبى الربيع فى الفصل الثانى من الكتاب بتذكير الإنسان أنه من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز، وأنه لهذا السبب ينبغى عليه ترويض نفسه على مكارم الأخلاق، ويتحلى بالصفات الحسنة، ويجتنب الصفات القبيحة، وأن على الإنسان أن ينمى الأخلاق الجميلة. أما إذا وجد عنده خُلقاً قبيحاً فعليه أن يعترف به، ويقف

---

(١) المرجع نفسه ص ٩٢ .
(٢) المرجع نفسه ص ٩٣ ـ ٩٤ .
(٣) المرجع نفسه ص ٩٥ ـ ٩٦ .
(٤) المرجع نفسه ص ١١ ـ ١٢ .

ضده، كالطبيب الذى متى صادف زيادة أو نقص فى حرارة الجسم عمل على ردّه إلى الحالة المتوسطة من الحرارة[١]. ثم يبدأ المؤلف فى تحليل المقصود بالخُلق وسبب اختلاف الناس فيه ما دام الغرض من هذا الكتاب بيان السعادة الخلقية[٢] متأثراً، فى هذا التحليل، تأثراً واضحاً بالفكر اليونانى لا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو، سواء فى تعريفه للخُلق أو تحليله للفضائل الأربع التى هى الحكمة، والعفة، والشجاعة، والعدالة[٣]. لقد سبق أن صادفنا عند أفلاطون، ما يسميه بقوى النفس الثلاث: الفكرية أو العاقلة - والغضبية - وأخيراً الشهوية ثم يقول: «هذه الأصول والمبادىء ومنها تنشأ السجايا والأخلاق فى الزمان بتوسط تلك الفضائل التى تقدَّم ذكرها، ولها فى أفعالها الصادرة عنها. أفعال مختلفة عند الإفراط والتوسط والتفريط»[٤] ونستطيع أن نقول أن ابن أبى الربيع يتحدث هنا عن «سياسة» الإنسان لنفسه وهى تتأتى بالأعمال الصالحة بحيث يجتهد لبلوغ الكمال.

أما الفصل الثالث فهو يتحدث فيه عن تقسيم المخلوفات التى يقسمها أربعة أقسام: القسم الأول الذى له عقل وحكمة، وليس له طبيعة وشهوة، وهم الملائكة. والقسم الثانى الذى له طبيعة وشهوة وليس له عقل ولا حكمة وهو الحيوان غير الإنسان. القسم الثالث الذى ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة وهو الجماد والنبات. أما الرابع الذى يكون له عقل وحكمة وطبيعة وشهوة وذلك هو الإنسان. ثم يتحدث ابن أبى الربيع عن أصناف السيرة العقلية الواجب على الإنسان اتباعها، والعمل بها ونلاحظ أنه كرر كثيراً من نصائحه التى أسداها فى الفصلين السابقين - فى إتباع طريق الفضيلة التى يحث عليها العقل، أى أنه فى هذا الفصل أيضاً يظل فى مجال الأخلاق: مجال الفضائل والرذائل وأقسامها وأنواعها، وفضائل كل قوة من قوى النفس ورذائلها على انفراد[٥]..

---

(١) المرجع نفسه ص ١٠٢ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٠٣ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٠٧ .
(٤) المرجع نفسه ص ١١٠ .
(٥) المرجع نفسه ص ١١٤ .

وهو يبدأ فى الفصل الرابع والأخير - وهو الفصل الأخير فى الكتاب كله المخصص لأقسام السياسات وأحكامها - فى ذكر السبب الموجب لاتخاذ المدن والداعى إلى إقامة السياسة فى العالم. ثم يذكر السبب الذى دفعه إلى كتابة هذا الفصل وهو تعظيم الملوك وتوقيرهم، لأن الله جلَّ جلاله قد خص الملوك بكرامته، ومكَّن لهم فى الأرض، وأوجب على العلماء تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم «فالله هو الذى نصَّب هؤلاء الحكام»: وينتهى من ذلك كله إلى القول بأن «السعادة العامة هى فى تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعتها». وهى نظرية وإنْ كانت غريبة فأنها تتسق مع ما كان الخليفة العباسى يحيط به نفسه من قداسة حتى اعتبر ظل الله على الأرض. أو كما قال المنصور بصراحة ووضوح «أنا سلطان الله فى أرضه. . !»[1]. ولهذا فأن اللوم الذى يوجه إلى ابن أبى الربيع من أنه كان يجب عليه أن يدرس المجتمع ليعرف الأسباب التى تجلب له السعادة، يتناسى أن: «المجتمع فى ذلك الحين كان هرمياً يبدأ بالقمة الذى هو الخليفة حيث يستطيع هذا أن يقرب هذا ويبعد ذاك من العلماء، وهو قادر على عزل أو تعيين مَنْ يشاء من القادة والوزراء، كما أنه يستطيع أن يغنى أو يفقر أى فرد من العامة. .»[2]. وهى سمة سنجدها أيضاً عند الفارابى فى كتابه المعروف «آراء أهل المدينة الفاضلة».

ويعتقد ابن أبى الربيع أن نشأة المدن ترجع - كما أشار أفلاطون من قبل - إلى افتقار الإنسان إلى أمور أساسية: كالغذاء، واللباس، والمسكن، والجماع، والعلاج... الخ. وهو لا يستطيع أن يقوم بذلك كله بمفرده لأنه يحتاج إلى الصنائع والعلوم التى تعمل بها هذه الأشياء، ولهذا افتقر بعض الناس إلى بعض، واجتمع الكثير منهم فى موضع واحد. وعاون بعضهم بعضاً فاتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع عن قرب[3]. وهكذا نتبيّن أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهى، وأن المقولين لذلك ينبغى أن يكونوا قدوة ومثلاً أعلى لغيرهم من الرعية،

---

(١) قارن إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ٢٥٣. الطبعة الثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

(٢) الدكتور ناجى التكريتى «الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع» ص ٢١.

(٣) المرجع السابق ص ١٧٥.

فأن مَنْ نهى عن شيء أو أمر بشيء، فالواجب أن يظهر ذلك في نفسه أولا ثم في غيره»[1]. ثم نراه يرفض بوضوح أى شكل آخر من أشكال الحكم سوى الشكل الملكي الذى ينفرد فيه شخص واحد هو الملك بالحكم، ذلك لأن «كثرة الرؤساء تفسد السياسة... ، لهذا احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة، أن يكون رئيسها واحداً، وأن يكون سائر مَنْ ينصب لتمام التأثير والسياسة أعواناً سامعين مطيعين منفذين لما يصدر عن أمره، حتى يكونوا كالأعضاء له يستعملهم كيف يشاء..»[2]. وهى دعوة صريحة إلى الحكم المطلق فرئيس الدولة ينبغى أن يكون فرداً واحداً حتى لا تفسد السياسة، وأوامره واجبة التنفيذ فلا راد لقضائه، وعلى سائر الأعوان والسياسيين السمع والطاعة، وتنفيذ ما يصدر عنه من أوامر. ولم يكتف ابن أبى الربيع من الأعوان بالسمع والطاعة بل يقول: عليهم أن يكونوا كالأعضاء له يستعملهم كيف يشاء. وما أشبه شخصية الملك هنا بما كان يتصف به «فرعون» فى مصر القديمة من قداسة وهيبة، ورهبة!. ويصف ابن أبى الربيع آداب الذل والانكسار مع الحاكم المطلق: «فيجب على الداخل على الملك أن يُسلّم قائماً على بُعد، فأن إستدناه قرب منه قَبلّ الأرض وتنحى عنه»[3]. وعلى الجالس مع الملك ألا يبدأه بالكلام دون أن يسأله ويجيبه، حينئذ يخفض صوته، فإن سكت الملك فلينهض. كذلك على الجالس ألا يضحك عند حديث الملك، ولا يكثر التعجب منه ولا يرفع صوته، ولا يحرك شيئاً من أعضائه بحضرته، ولا يكثر الالتفات ولا يقطع حديثه، ولا يعيد عليه حديثاً مرتين إلا إنْ سأله عنه. ويجب عليه أن يخدم الملك بالنصح، والشكر والعرفان، وكتمان السر، فإذا سلك هذا السبيل كان جديراً بالسلامة ونيل الحظوة، وأصابه الأمنية، وجميل العافية[4]. «وليعلم أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة، متى واجهه أهلك نفسه..»[5].

---

(١) المرجع نفسه ص ١٧٦ . (٢) المرجع نفسه ص ١٧٦ .

(٣) ويذكر الجاحظ رأيا مشابها فى باب الدخول على الملوك، «فالداخل من الأشراف والطبقة العالية، إذا إستدناه الملك قرب منه ، فاكب على أطرافه يقبلها ثم تنحى عنه» (انظر المرجع السابق حاشية، ص ٦٥).

(٤) المرجع نفسه ص ١٦٥ . (٥) المرجع نفسه ص ٦٤ .

ويتحدث ابن أبى الربيع عن أركان المملكة ويرى أنها أربعة هى:

١ - الملك. ٢ - الرعية. ٣ - العدل. ٤ - التدبير.

أى الملك والرعية والعلاقة بينهما.

أما الملك، وقد سبق أن تحدثنا عن شخصيته المقدسة شبه الإلهية، فيضيف المؤلف إليها الكثير من الخصال الأخلاقية كالهمة الكبيرة، والمصابرة على الشدائد، والرأى المتين، والقوة، والشجاعة، فضلاً عن قهر الشهوات، والبعد عن شراسة الأخلاق وعدم الكسل، والبطء فى الحركة. وأن يكون كامل الأعضاء حسن الصورة مقبول الشكل، وأن يتصفح فى ليله أعمال نهاره، وأن يستميل جمهور الرعية، وأن يسوس نفسه بذكر الله تعالى وشكره، وأنْ يجعل العدل نصب عينيه... الخ.

أما الرعية فهو يقسمها عدة فئات منهم الزهاد الذين انقطعوا للعبادة. ومنهم الحكماء الذين اتجهوا للعلوم كالطب والحساب والهندسة. ومنهم العلماء وهم ورثة الأنبياء، أصحاب التحليل والتفسير والتأويل. ثم هناك سكان القرى أهل الزرع والحرث والنسل، وينقسمون ثلاثة أقسام: أخيار أفاضل، أو أشرار أراذل وهم كالسبع المؤذية، والمتوسطون وهم يميلون إلى الصلاح مرة وإلى الفساد مرة أخرى. ويسوق ابن أبى الربيع هنا رأيا غريبا مفاده أنه ينبغى على الملك تجاه الرعية أن يشغلهم فى صناعتهم حتى لا يجدوا فراغا للتدخل فى أمور السلطان! (تدعيما لحكمه المطلق!) فالتدخل فى شئون الحكم ليس من اختصاصهم! كما يرى أن الملك بالنسبة للرعية أشبه بالطبيب بالنسبة للمريض، فالطبيب غرضه شفاء المريض، كما أن هدف الحاكم المطلق مصلحة الرعية!.

أما العدل فيعرفه ابن أبى الربيع بأنه حكم الله تعالى فى أرضه. ويستدل المؤلف على شرف العدل بإجماع الأمم مع اختلاف مذاهبهم، فليس منهم إلا مَنْ يوصى به، ويعرف فضله. ومن أعمال العدل أن يقسم المرء كل شىء على حقه، وفى موضعه، وألا يخالف السنن الموضوعة له، وأن يكون صدوقاً حفوظاً للمواعيد، رحيما بريئا من الدنس، وأن يجتمع فيه الوفاء والأمانة... الخ.

أما التدبير فيعنى به ابن أبى الربيع عمارة البلدان وبناء المدن، وحراسة الرعية بواسطة تدبير الجند، وتقويتهم، وتقدير الأموال ليكون معيناً فى النوائب. وهو يضع عدة شروط لمنْ يريد بناء مدينة منها أن يسوق إليها الماء العذب، وأن يقدر طرقها وشوارعها، وأن يبنى جامعاً فى وسطها وأن يقدر أسواقها ... الخ.

إذا كانت شخصية الملك هى الشخصية الرئيسية والأكثر أهمية فى المدينة فيليها شخصية الوزير - على نحو ما لاحظنا عند الحديث عن التنظيم السياسى فى مصر الفرعونية - فالوزير فى رأى ابن أبى الربيع هو الشريك فى «الملك» المُدَبِّر فيه، الحافظ لأركانه. وأنه لابد لمنْ تقلّد الخلافة والملك من وزير مُنظِّم للأمور، ومعين على حوادث الدهور. ومن صفات الوزير أن يكون حسن العلم بالأمور الدينية لأن الدين عماد المُلك. وأن يكون حسن العقل شديد الحلم، حلو اللسان بليغ القلم، وأن يكون حميد الأخلاق قليل اللهو بطىء الغضب كتوم السر، صبوراً، صحيح الجسم، جيدالفكر... الخ[1].

ثم يتحدث ابن أبى الربيع بعد ذلك عن «الكاتب» بأنواعه الأربعة، والحاجب الذى هو الواسطة بين الملك وبين مَنْ يريد لقاءه ليرتب الناس بين يدى الملك كما يليق بمجلسه. ثم يتحدث عن القاضى الذى هو ميزان الملك من رعيته، وصفته أن يكون ذا وقار وورع، ذكياً فطناً عالماً عاقلاً عارفاً بأدب القضاء... الخ. كما يتحدث عن صاحب الشرطة الذى ينبغى أن يكون حليماً مهيباً، غليظاً مع أهل الريب ظاهر النزاهة... الخ. ويتحدث كذلك عن العامل وهو جامع المال الذى يجب أن يكون عالماً بأمور السواد، وأن يكون فيه إنصاف وإنتصاف ونزاهة، وليكن قصده إدرار أموال الرعية وتوفير مال السلطان. ثم يتحدث عن الحكيم - أى الطبيب - الذى يجب أن يكون عالماً بمجرى علم الطب كثير الدرس فى الكتب القديمة حاذقاً لطيفاً رقيقاً. كما يتحدث عن جليس الملك الذى ينبغى أن يكون عاقلاً ديِّنا عفيفا حسن الأخلاق، نقى الثوب، ذا معرفة بالنحو واللغة والبلاغة والفصاحة. وأخيراً يتحدث

---

(١) المرجع نفسه ص ١٩٤ .

عن صاحب الطعـام والشراب الذى ينبـغى أن يكون ثقة مؤتمنا، عـاقلاً حراً مـجلاً للملك مجتهداً فى رضاه[1].

ويختـتم ابن أبى الربيع كـتـابه بمجـمـوعـة من الحِكَم، والوصـايا، والنوادر، والحكايات، والأمثال من أقاويل القدماء وأهل الفضل[2].



(١) المرجع نفسه ص ٢٠٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٧ ـ ٢١٩ .

خاتمة :

في استطاعتنا بعد أن استعرضنا كتاب ابن أبى الربيع «سلوك المالك فى تدبير الممالك» أن نسوق مجموعة من الملاحظات التى سوف تتكرر، بصفة مستمرة، عند كتّاب الفكر السياسى بين المسلمين: كالفارابى، والماوردى... الخ منها ما يلى:

أولاً: نلاحظ الاهتمام الشديد برئيس المدينة بوصفه الشخصية الرئيسية الجديرة بالرعاية، كما أننا نلاحظ أيضاً أنه ينفرد وحده بالحكم فهو حاكم مطلق لا راد لقضائه، أما بقية أصحاب السلطة هم أعوان وأتباع له، ينبغى عليهم السمع والطاعة وتنفيذ أوامر أمير المؤمنين «ولى النعم»!

ثانياً: التركيز الشديد على الخصال الأخلاقية لرئيس المدينة التى يذكر منها ابن أبى الربيع ثلاث عشرة خصلة، ثم يرى، فى نفاق ظاهر أنها تجمعت «فى سيدنا ومولانا ومالكنا، خليفة الله فى العباد، والسالك سبيل الرشاد... الخ[1]. الحاكم المطلق الذى يتربع الآن على كرسى العرش!. وهى عبارة لابد أن تقال بصفة مستمرة عن كل حاكم شرقى يعتلى منصة الحكم!

ثالثاً: لم يهتم باختيار الحاكم أو رئيس المدينة لأنه يهبط على الناس من السماء: «فالله هو الذى نصبَّ هؤلاء الملوك، وأوجب على العلماء بتبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم... الخ» كما سبق أن رأينا.

رابعاً: الخلط واضح بين الأخلاق والسياسة، فهذا كتاب فى «تدبير الممالك» أى فى الفلسفة السياسية يقع فى أربع فصول تدور ثلاثة منها حول الفضائل الأخلاقية. بل أنّ الفصل الرابع وهو الوحيد الذى يتحدث فى السياسة لا يخلو من حديث عن الفضائل والآداب العامة ... الخ.

خامساً: الملاحظ أن بناء الدولة يبدأ من أعلى إلى أسفل، فأهم شخصية هى الملك أو الخليفة أو رئيس الدولة أو الحاكم المطلق، ثم تليها شخصية الوزير ثم عمال الأمصار، والقضاة.. إلى أن نصل إلى الشعب الذى هو «الرعية» والذى لا حول له

---

(١) المرجع نفسه ص ٩٦ .

ولا قوة فى إدارة شئـون الدولة. بل أنَّ تدخله يُعدّ فى الحال تدخلاً فيـما لا يعنيه. وذلك على عكس النظم السـياسـية الحالـية التى تبـدأ من الشعب الذى هو مـصدر السلطات، وصـاحب الكلمـة الأولى والأخـيـرة، وهو الذى يأتى بالحـاكم ويقـوم بعزله ... الخ.

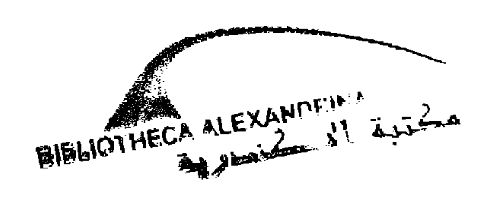
سادسـاً: هذا البناء الهرمى توصى به أيضاً كلمة «السياسـة» العربية المشتقة من ساس يسوس، ومنهـا السائس الذى هو مروض الخيول، فكأن الحـاكم أو الملك أو الخليفة يسوس الناس - بوصفهم مجمـوعة من الحيوانات! - أو على الأقل مجموعة من «القُصر» - إلى ما فـيه خيرهم وصلاحهم. وذلك على خـلاف الكلمة الإنجليزية Politics أو الفرنسية Politique المشتقة من كلمة Polis.. اليونانية التى تعنى إجماع المواطنين الذين تتألف منهم المدينة. بل أنها: «تستـخدم أحياناً بمعنى المواطن الفرد، وتطلق على صفة المواطن وحقوقه أو حياة المواطن بوصفه مواطناً»[1]. فالسياسة هنا تبدأ من أسـفل أى من الناس من الشعب وتنتـهى إلى القمة بالحـاكم. والعكس فى تراثنا: ولهذا كـثيراً ما يوصف الملك أو الخلـيفة بأنه «الطبيب» الذى يعـالج أمراض الرعية أو أنه السائس (بالمعنى الحـرفى للكلمة) أو الراعى الذى يسوس الناس - ومن هنا أيضاً جمـعت كلمة السياسة الـعربية بين «الأخلاق والسيـاسة» فى هوية واحدة فيـقول ابن منظور فـى لسان العرب: «أصل الـسياسـة من السوس بمعنى الـرياسة. والسـوس هو أيضاً الطبع والخُلق والسـجيـة. والسيـاسة هى القـيام بأمـر الناس بما يصلحـه. والسيـاسة هـى فعل الســائس، يقال هـو يسوس الدواب إذا قـام عليهـا وراضها. والوالى يسوس رعيته.. والسوس: الطبع والخُلق..»[2].

سابعاً: لعل من أعجب ما يقوله محقق الكتاب أننا «نجد ابن أبى الربيع معاصراً وهو يعالج المشكلات الأخلاقية، والاجتماعـية والسياسية والإدارية. إننا نستطيع أن نعطى صفـة الخلود والشمولـية لكثير من أفكاره التى عـالج بها قضايا عـصره، اننا عندما نتأملها جيدا نراها تصدق على زمـاننا الذى نعيش فيه. وأنها فى الوقت نفسه

---

(١) د. ثروت بدوى: «النظم السياسية» دار النهضة العربية عام ١٩٨٩ ص ٤ .

(٢) ابن منظور «لسان العرب» الناشر دار المعارف بمصر. المجلد الثالث ص ٢١٤٩ .



غير مقيدة بمكان معين. وإنما صالحة للتطبيق فى كل مكان..»[١]. فإذا تساءلنا عن الأفكار الصالحة لكل زمان ومكان وجدنا إجابة غريبة هى «الصفات التى يذكرها ابن أبى الربيع فى رئيس المدينة..» فما يزال أى شعب من شعوب العالم يرغب أن يتحلى بها رئيسه وأن أى مفكر يحلم بمدينة فاضلة يتمناها لرئيس تلك المدينة الفاضلة»!. والواقع أنك لا تجد الفكر السياسى الآن يميل إلى «المدينة الفاضلة» أو الحاكم الذى يتفقد الرعية «أو أن يكون أهم ما فيه: أن يكون صحيح الأعضاء[٢] جيد الفهم، عالما بأمور الدين والدنيا!» تخيل أن يقف الرئيس الأمريكى ليفاخر أنه سليم الأعضاء، فماذا، ياترى، يكون رد الشعب الأمريكى عليه؟. لا شك أن الرد الفورى هو أن رجل الشارع قد يكون سليم الأعضاء جيد الفهم، لكنه مع ذلك لا يصلح لقيادة الدولة، فى حين أن «فرانكلين روزفلت» (١٨٨٢ ـ ١٩٤٥) حكم الولايات المتحدة الأمريكية، وأثناء الحرب العالمية الثانية ـ أى فى فترة بالغة الحرج ـ من فوق كرسى متحرك ـ حيث كان يعانى من مرض شلل الأطفال ـ وأعيد انتخابه عام ١٩٤٠ للمرة الثالثة بلا سابقة لذلك ـ وانتصر انتصارا باهرا! أو تخيل معى أن زعيم حزب العمال ـ أو المحافظين ـ فى بريطانيا وقف يعلن أنه عالم بأمور الدين والدنيا ـ فهل سيكون ذلك ميزة تجعل البريطانيين يقبلون على اختياره ليتسلم مقاليد الحكم؟ فأن قيل أن كلام ابن أبى الربيع لا يوجه إلى الغرب بل إلى الشرق، قلنا أن ذلك يعنى أنه مقيد بمكان معين! ثم مَنْ هو الحاكم الذى يستطيع أن يتفقد أحوال الرعية بنفسه؟ ربما شيخ القبيلة، أو حاكم مدينة صغيرة ومتخلفة أى لا تعتمد على

---

(١) الدكتور ناجى التكريتى الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع ص ٧٢ .

(٢) ربما كان الشرط الخاص بسلامة الأعضاء فى الحاكم يعود إلى أنه كان يقود الجيش وهو نظام ساد فى المجتمعات القديمة، وكانت القبائل العربية قبل الإسلام تأخذ به إذ كان الأفراد من العرب يحاربون تحت امرة الأمير وقت الحرب».. كما كان الحاكم يسمى «أمير الجيوش» ـ ولهذا كان لابد أن يكون فارسا شجاعاً يجيد ركوب الخيل... الخ ـ وهى مواصفات كانت ضرورية لذلك الزمان. أما الآن فقد أصبحت هذه الشروط بعيدة تماما عن ما يطلب فى صاحب السلطة، وقد كان «طه حسين» وزيرا للتربية والتعليم ومن أكفأ من تولوا هذه الوزارة! فلم يعد يشترط فيمن يتولى السلطة أن يكون «فحلاً» سليم الحواس!

قنوات الديمقراطية التى يضع فيها نواب الشعب أمام الحكومة صورة لما يجرى ويطلبون منها الجواب.

ثامناً: لا دور للشعب على الاطلاق ، ولا قيمة له، فواجبه الأول السمع والطاعة، وكأنهم قطيع من الغنم يقوده هذا الراعى لما فيه الخير والصلاح فيتجه بهم نحو المرعى والكلأ والماء! بل أن ابن أبى الربيع يقرر نظرية عجيبة، وهى أن السعادة العامة تكمن فى تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعتها... »[١]. منتهى العبودية! ومع ذلك فأن المحقق يرى أننا: «لا نستطيع أن ننظر إلى المسألة نظرة عصرية، وإنما الأصح أن نتذكر أن الخليفة العباسى كان يعتبر نفسه ظل الله على الأرض، فهو يجمع بين الرئاسة الدينية والدنيوية..»[٢]. غير أن ذلك لا يكفى لتبرير القول بأن واجب الناس أن تجد سعادتها القصوى فى أن تكون عبيدا لا تفعل شيئاً سوى السمع والطاعة! وأن لا يقدم أى نقد للتوحيد بين الرئاسة الدينية والدنيوية، ثم يقال لنا بعد ذلك أن هذا الحديث صالح لكل زمان ومكان!



(١) «سلوك المالك فى تدبير الممالك» تحقيق د. ناجى التكريتى ـ دارالأندلس بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ـ ص ١٧٤ .

(٢) المرجع نفسه.

الفصل الثاني

« الفلسفة السياسية
عند الفارابى»

"
«أن السبب الأول (الله) نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها..»

الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة »

« .. مدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات..»

الفارابي : كتاب « السياسة المدنية » "

أولاً: تمهيد:

كتب أبو نصر الفارابى ٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ (٨٧ ـ ٩٥٠م) العديد من المؤلفات والمصنّفات فى شتى نواحى العلوم والمعارف حتى لُقِّب «بالمعلم الثانى» فقد كتب فى الألهيات أو ما وراء الطبيعة، والفقه، والطبيعيات، والكيمياء والرياضيات والفلك، والموسيقى، والاجتماع والسياسة. وقد تناول بالدراسة موضوع السعادة فى العديد من المؤلفات حتى لُقِّب «بفيلسوف السعادة» بين المفكرين الإسلاميين. فقد اعتبر السعادة القيمة العليا التى لا يمكن أن تتحقق إلا فى نظام سياسى مُعيّن يطلق عليه اسم المدينة أو الدولة. والمدينة التى تحقق السعادة هى المدينة الفاضلة على نحو ما سنرى بعد قليل. يقول الفارابى فى السياسة: «السعادة هى الخير على الاطلاق، وكل ما ينفع فى أن تُبلغ به السعادة وتنال به، فهو أيضاً خير، لا لأجل ذاته، لكن لأجل نفعه فى السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق. والخير النافع فى بلوغ السعادة قد يكون ذلك بإرادة... الخ»[١]. وإذا استطاع الإنسان بلوغ السعادة، كان ذلك هو الكمال الأقصى[٢]. ومن هنا فأن اهتمام الفارابى بأن يبلغ الفرد السعادة التى هى الكمال الأقصى قد دفعه إلى البحث عن أفضل النظم السياسية التى تمكّن من تحقيق هذا الأمل المنشود. وبنفس القدر كان اهتمامه بالحاكم الفاضل، وتركيزه على دوره منصبا على وظيفته فى تحقيق السعادة، والحياة الفاضلة التى تعتبر مطلباً سابقا لها حيث السعادة هى الغاية القصوى التى ما بعدها غاية[٣].

ومعنى ذلك أن دراسة الفارابى للمجتمع البشرى، وللفلسفة السياسية كانت تستهدف أساساً تحقيق «السعادة» التى هى مطلب أخلاقى، بل هى «الخير الأقصى» على نحو ما ذهب أفلاطون وأرسطو من قبل، وهو فى سبيل تحقيق هذا المطلب

(١) أبو نصر الفارابى «كتاب السياسة المدنية: الْمُلقب بمبادىء الموجودات» تحقيق د. فوزى مترى نجار ـ دار الشرق بيروت الطبعة الثانية عام ١٩٩٣ ص ٧٢ ـ ٧٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٤ .

(٣) د. حورية توفيق مجاهد: «الفكر السياسى: من أفلاطون إلى محمد عبده» مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثانية عام ١٩٩٢ ص ١٨٥ .

يحاول بناء «مدينة فاضلة» يتربع على قمتها رجل فاضل، يتمتع بخصال فريدة وفضائل جمة..»[1].

غير أن الظاهرة الملفتة منذ البداية أن كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» ينقسم قسمين أما الأول فهو في الميتافيزيقا، وهو عبارة عن دراسة للموجودات بأنواعها وترتيبها من القمة حيث تبدأ بالوجود الإلهى الذى يسميه الفارابى «الأول» أى سبب وجود الكائنات كلها والذى يخلو تماما من كل نقص. والذى تكون بقية الموجودات نابعة منه أو هى «فيض له». فمن الأول يفيض الثانى الذى هو أيضاً جوهر لا مادى وعقل خالص، يعقل ذاته، ويعقل الأول، ومن هذا التعقل المزدوج تصدر بقية العقول والأفلاك الثابتة والمتحركة، وعددها سبعة وهكذا حتى نصل إلى عالم الكون والفساد، عالم ما تحت فلك القمر ـ كما ذهب أرسطو حيث تظهر الأخلاط بفعل الأجسام السماوية، ومن اتحاد الأخلاط بالعناصر تظهر الأجسام المختلفة كما يظهر النبات، والحيوان، والإنسان. وكلها قابلة للفساد مع استمرار النوع الذى هو أفراده.

ويبدأ الفارابى فى «الفصل السادس والعشرون» فى الحديث عن احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ـ أى يبدأ القسم الثانى من كتابه فى الفلسفة السياسية، ولابد أن يظهر هنا سؤال هو: «إذا كان الفارابى يستهدف بناء مدينة فاضلة، فما الذى جعله يعالج فى خمس وعشرين فصلاً موضوعات ميتافيزيقية تبعد تماما عن بناء الدولة، ولا يتناول البناء السياسى للدولة إلا فى إثنى عشر فصلاً، أعنى أنه يعالج الميتافيزيقا فى ضعف المساحة المخصصة للسياسية؟!. وما الذى اضطره أصلاً للحديث الميتافيزيقى النظرى الذى يسبق موضوعاً عملياً هو السياسة؟

يقول الدكتور وافى: «ومع أن القسم الثانى هو المقصود بالذات من كتابه، ومع أنه فى واقع الأمر لا يتوقف توقفاً كبيراً على القسم الأول، فأنه لم يشغل إلا نحو

---

(١) ما زال البعض يعتقد، حتى الآن أن «هدف الحكم هو سعادة المحكومين، وضمان الأمن لهم فى الداخل والخارج. والحاكم الذى يعجز عن تحقيق هذه السعادة يأثم أشد الاثم لو بقى فى منصبه يوماً واحداً بعد هذا العجز..». د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر السياسى» مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٨٣ ص ٢٨.

خمسى الكتاب، بينما شغل القسم الأول ثلاثة أخماسه..»[1]. والسبب فى رأينا أنه الأساس الميتافيزيقى الذى يقام فوقه البناء السياسى للمدينة الفاضلة، وهى لا تكون فاضلة حقا وكاملة حقاً» إلا إذا كان الحاكم فيها شبيهاً «بمدبر الكون»، وكانت مراتب الناس الطبيعية تحاكى مراتب الموجودات فى العالم!!

لابد أنه كان يتصور أنه من الضرورى أن تُبنى «الدولة» على غرار الكون، وأن يكون ترتيب أجزائها هو نفسه مماثلاً لترتيب الموجودات، بمعنى أن البناء يكون من أعلى إلى أسفل، فكما أن الموجودات فى الكون ترتب ترتيباً هرمياً من أعلاها ـ وهو الله ـ إلى أسفلها وجود الجمادات، فأن أجزاء الدولة لابد أن تبدأ من القمة ـ أى أهم جزء فى المدينة وهو الحاكم ثم تهبط سُفلا إلى من هم أدنى منه أهمية.

ثانياً: تأسيس المدينة الفاضلة:

إننا نشعر، منذ بداية التسمية، إننا أمام مجتمع أخلاقى فنحن نريد مدينة «فاضلة» تتألف من مواطنين «أفاضل» بلغوا حدَّ الكمال الذى يستطيع البشر الوصول إليه. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يعيش، ولا أن يبلغ أفضل كمالاته إلا باجتماعه مع غيره من الناس فى مجتمع. فقد اهتم الفارابى بدراسة المجتمعات البشرية، وهو يقسمها أيضاً تقسيماً أخلاقياً حسب درجات كمالها وقدرتها على بلوغ الخير الأقصى، فالمجتمعات البشرية منها ما هو كامل، ومنها ما هو غير كامل، والكامل منها ثلاثة: العظمى وهى المعمورة وهى سكان الأرض جميعاً أو الجماعة الإنسانية كلها، ثم الوسطى وهى أمة معينة أو شعب معيّن. والصغرى وهى المدينة أو الدولة. وغير الكاملة وهى القرية التى اعتبرها فى خدمة المدينة. ثم أقسام المدينة نفسها وهى المحلة ثم السكة وأخيراً المنزل. ويرى الفارابى أن الكمال والفضيلة لا يتحققان فى الجماعات التى تقل عن المدينة. يقول: «الخير الأفضل، والكمال الأقصى، إنما ينال أولا بالمدينة، لا باجتماع الذى هو أنقص منها...»[2]. ولما كان بلوغ الخير أو الشر

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى: المدينة الفاضلة للفارابى «شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية عام ١٩٨٤ ص ٢٧ .

(٢) أبو نصر الفارابى: «كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة» قدم له وعلق عليه د. البير نصرى نادر ـ دار المشرق بيروت الطبعة السابعة ص ١١٨ .

يتم طريق الاختيار والإرادة، أمكن للمـدينة أن تتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور. لكنها تسـتطيع من ناحية أخرى أن تتعـاون لنيل السعادة: «والمدينة التى يقصد بالاجتـماع فيها التعـاون على الأشياء التى تناول بها السعادة فى الحـقيقة هى المدينة الفاضلة. والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة. وكذلك المعـمـورة الفـاضلة إنما تكون إذا كـانت الأمم التى فـيـهـا تـتـعـاون على بلوغ السـعـادة. .»[1]. وذلك يعنى أن السعـادة ـ التى هى الخير الأقـصى ـ هى الهدف المنشود من الاجـتماع البشـرى على مسـتـوى المدينة أو الأمة أو المعمورة ـ والتـجمع الذى يحققـها هو «تجمع فاضل»، والمدينة التى يقـوم الفارابى بتأسيسـها هى «مدينة فاضلة» لأنها تحقق هذا الهـدف الأخلاقى ألا وهو بلوغ السعادة ـ والملاحظ فى ذلك كله أن المعلم الثانى لا يفصل قط بين الأخلاق والسيـاسة بل هو يدمجهما فى هوية واحدة.

فما هى أركان هذه المدينة الفاضلة؟

الركن الأول والأساسى هو «رئيس المدينة» وهو القمة يتربع فوق نظام تصاعدى (هيراركـى) تماما كمـا يتربع الـوجود الإلهى فـوق قمة الموجـودات التى يزخـر بها الكون، لدرجة أن الفارابى الذى يـصف الله ـ فى القسم الخاص بالميتافـيزيقا فى آراء أهل المدينة الفاضلة ـ بأنه «الأول» يطلق نفس الوصف على رئيس المدينـة فهو يقول بصراحة ووضوح «. . وتلك أيضاً حال الموجـودات. فأن السبب الأول (الله) نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. .»[2]. وكما أن الوجود الإلهى هو أكمل ألوان الوجـود فى مراتب الموجودات «فكذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه. .»[3]. وهو أحياناً يقارن بينه وبين «القلب» من البدن، فيقول «وكـما أن القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب فى أن تكون سائر

---

(١) المرجع السابق ص ١١٨ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ـ طبعة الدكتور البيرنصرى ص ١٢١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٠ .

أعضــاء البدن، ... كذلك رئيس هذه المدينة ينبـغى أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها . .»[1]. وهى عبارة بالغة الغـرابة، فهى أشبه بقولنا كما أنّ البارى تعالى يخلق بقية الموجودات، وكما أن القلب يتكون فى البداية ثم تتكون بسببه ومنه سائر أعضاء البدن، فكذلك رئيس المدينة هو الذى يوجد أولا ثم تكون المدينة وما يتألف منه من أجزاء! والعبارة تنم عن «تقديس» واضح للحاكم فهـو الأساس وهو البـداية، وهو القلب والمحرك، بل أنّ «مـدبر تلك المدينة شبـيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات[2] . .» وهذا المدبر أو الرئيس لا يرأسه إنسان» . . بل يكون قد حصلت له العلوم والمعـارف بالفعل، ولا تكون به حاجة فى شيء إلى إنســان يرشــده ...»[3]. لكن من أين جـاءه هذا العلم الغزير؟ أهـو جده واجتـهاده فى تحـصيل العلوم؟ كـلا! بل جاءه العلم وحـياً منزلاً. وها هنا يـجعل الفارابى من رئيس المدينة نبياً يتلقى علمه من السماء يقول: «وهذا الإنسان هو الملك فى الحقيقة عند القدماء، وهو الذى ينبغى أن يقال فيه إنه يوحى إليه. فأن الإنسان إنما يوحى إليــه إذا بلغ هذه الرتبـة، وذلك إذا لم يـبق بينه وبين العـــقل الفـعـال واسطة . . فتـفيض من العقل الفـعال . . القوة التى بهـا يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسـديدها نحو السعادة . .»[4]. ولهذا كانت لهـذا الرئيس القدرة على أن يرشد غيره، لكن لا أحد بقـادر على إرشاده: إنه الحاكم المطلق الذى يعرف الخير والصواب، ويرشد الناس إلى الطريق القويم لا يناقشه أحد، ولا يجادله أحد، بل يأمـر فيطـاع! ويترتب على ذلـك أن تكون: «رئاسة هذا الإنـسان هى الرئاسـة الأولى، وســائر الرئاســات الإنسانيــة مـتأخـرة من هذه وكـائنة عنهـا، وتلك هى بينة . .»[5] وهذا الرئيس هو الذى يرتب الناس فى المدينة: «الرئيس الأول هو الذى

---

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) كتاب «السـياسة المدنية: الملـقب بمبادىء الموجودات» تحقـيق د. فوزى مترى نجار دار الـشرق بيروت الطبعة الثانية عام ١٩٩٣ ص ٨٤ .

(٣) أبو نصر الفارابى كـتاب «الـسياسة المدنية: الملقب بمبـادىء الموجودات» تحقيق الدكتـور فوزى مترى - الطبعة الثانية دار المشرق بيروت عام ١٩٩٣ ص ٨٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٧٩ . (٥) المرجع نفسه ص ٨٠ .

يرتب الطوائف، وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى إستيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة أو مرتبة رئاسة..»[١]. كما أنه هو المفكر وهو المشرّع، والإمام، والملك... الخ. يقول الفارابى: «وإذن معنى الإمام، والفيلسوف، وواضع النواميس معنى واحد،.. فاسم الفيلسوف يدل منه على الفضيلة النظرية. وواضع النواميس على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية. والقوة على استخراجها، والقوة على إيجادها فى الأمم والمدن... واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار. والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة، وأن لا يكون اقتداراً على شىء بالأشياء الخارجية عنه فقط... الخ»[٢].

ثالثاً: شروط الرئيس:

ولا يعتقد الفارابى أن أى إنسان يَصلح أن يكون حاكما أو رئيساً للدولة: «فرئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق..»[٣]. بل لابد أن تتوافر فيه مجموعة من الخصال الطبيعية حصرها المعلم الثانى فى اثنتى عشرة خصلة، تتردد كثيراً عند المفكرين السياسيين المسلمين منها أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والحفظ، والفطنة، حسن العبارة، محباً للتعليم والاستفادة، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، محبا للصدق وأهله، كبير النفس محباً للكرامة، أعراض الدنيا هينة عنده... الخ[٤]. وعلى الرغم من أن اجتماع هذه الخصال فى إنسان واحد مطلب شاق وعسير، فأنها إنْ وجدت كان هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها[٥]. ومن المهم أن نعرف أن الرئاسة

---

(١) كتاب السياسة المدنية.. ص ٨٣ .

(٢) «تحصيل السعادة». تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين ـ دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٣ ص ٩٢ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٢ .

(٤) انظر مثلاً كتاب الدكتور أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» السالف الذكر، وكذلك كتاب الدكتور محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام» وغيرهما نجد تكرارا لنفس هذه الخصال!

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

يمكن أن تقوم وتكون رئاسة فاضلة حتى إذا لم توجد مدينة[١]. فالملك: أو الإمام، هو بماهيته وصناعته ملك وإمام سواء وجد مَنْ يقبل به أو لم يوجد، أطيع أو لم يطع، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد[٢]. كما أن الطبيب بمهنته، وبقدرته على علاج المرضى، وجد مرضى أو لم يجد، وجد آلات يستعملها فى علمه أو لم يجد، كان ذا يسار أو فقر[٣]. ولقد سبق أن ذكرنا أن الرئاسة أمر ضرورى، بل إنها شرط لازم سابق حتى على وجود المدينة ذاتها» فرئيس المدينة ينبغى أن يكون أولاً، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها. .[٤].

وعلى الملك أن يُربّى أهل المدينة طوعاً أو كرها «وذلك على مثال ما يوجد الأمر عليه فى أرباب المنازل، والقوام بالصبيان والأحداث، فـأن الملك هو مؤدب الأمم ومُعلّمها. كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم، والقيّم بالصبيان والأحداث هو [مؤدب الصبيان والأحداث] ومعلمهم. وكما أن كل واحد من هؤلاء يؤدب من يؤدبه بالرفق والإقناع، ويؤدب بعضهم كرهاً. كذلك الملك فأنه يقوم بتأديبهم كرهاً أو تأديبهم طوعاً. .»[٥].

فرئيس المدينة، أو الملك، أو الحاكم عموماً «أب» و«مربى» و«مؤدب» ومُعلّم للناس، أو هو «مروّض»، تماما «كالسائس» الذى يقوم بترويض الخيول! ولا يجد المعلم الثانى حرجا ولا غضاضة فى أن ينظر إلى مجموع الناس على أنهم «قُصّر» أو كالصبيان والأطفال الذين يحتاجون إلى تربية وتأديب أو هم أقرب إلى «تأديب أرباب المنازل لأهل المنازل. .»[٦] فأن استسلموا طواعية كان بها، وإلا أرغمهم الحاكم على السلوك القويم! وهكذا يكون من أوجب واجبات الملك أو الحاكم أو الخليفة تأديب الناس، بل «تأديب الأمم والمدن. .»وهو يحتاج من الوسائل التى يؤدب بها الناس كرها إلى أعظمها قوة وهى قوة الجيوش، واستعمال آلات الحرب[٧].

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٧ .

(٢) لاحظ أنه إذا كان الملك ملكا بالطبيعة «فكذلك الخدم خدم بالطبيعة» تحصيل السعادة ص ٧٧ ، فالناس بالطبيعة درجات «والعين لاتعلو على الحاجب» فياله من تراث!.

(٣) تحصيل السعادة ص ٩٧ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢١ .

(٥) تحصيل السعادة ص ٨٠ .

(٦) المرجع نفسه ص ٨٠ .

(٧) المرجع نفسه ص ٨١ .

ومن الواضح أن المُعلّم الثانى فى كل ما كتب يدمج الأخلاق والسياسة فى هوية واحدة بل أنه يجعل الهدف الأول من بناء الدولة هدفاً أخلاقياً. وكذلك الواجب الأول لرئيس المدينة واجباً أخلاقياً، وعنده أن تحصيل الفضائل المختلفة مسألة أساسية وبالغة الأهمية، وهى تتم عن طريقين: هما التعليم والتأديب. أما: «التعليم فهو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم. والتعليم هو بقول فقط، والتأديب هو أن تعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية، وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها... الخ»[1].

رابعاً: خاتمة:

لا نريد أن نستطرد طويلاً مع الفارابى فى بنائه السياسى للدولة، لكننا نريد أن نشير إلى النقاط الآتية: ـ

أولاً: من الواضح أن المعلم الثانى يجعل بناء المدينة صورة مطابقة تماما لبناء الكون، فكما أن الإله الخالق يقف على قمة البناء الكونى، فكذلك الحاكم فى المدينة فهو «المدبر» الذى يشبه البارى تعالى فى تدبيره للكون، وهو المُنسق للمدينة، وهو أكثر الشخصيات أهمية، بل هو الرئيس حتى إذا لم توجد «مدينة»، لأنه رئيس «بالطبع» أو بالطبيعة أو «بالفطرة».

ثانياً: من الملاحظ أن بناء المدينة يتم من أعلى إلى أسفل، فالشخصية الأولى هى الحاكم أو الملك أو الإمام، ثم تليها شخصيات أخرى أقل مرتبة وهكذا تهبط سفلا إلى أن نصل إلى ما يسمى «بالشعب» الذى لا اعتبار ولا قيمة له على الاطلاق. وقد سبق أن لاحظنا هذه الملاحظة نفسها عند ابن أبى الربيع.

ثالثاً: من الواضح الخلط بين الأخلاق والسياسة، فلاهدف لهذه المدينة سوى الأخلاق فهى من إسمها مدينة «فاضلة» تجمع مواطنين أفاضل، فإن لم يكونوا كذلك عمد الحاكم إلى تربيتهم وتأديبهم طوعاً أوكرهاً حتى يغرس فيهم الفضائل المختلفة.

---

(١) الفارابى «كتاب تحصيل السعادة» ص ٧٨ .

رابعاً: من الواضح تقديس الحاكم إنْ لم نقل تأليهه فهو الذى يوحى إليه، وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الذى يعرف مصلحة الشعب، وهو المعلم والملهم الذى يأمر فيطاع، أما الناس فهم «قُصّر» وهم «صبية» و«أطفال»، ومن ثم فليس من حقهم مساءلة الحاكم لأنه «لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون!» فلا نقد، ولا معارضة وإنما عليهم السمع والطاعة!. كانوا . . ومازالوا !!.

خامساً: من الواضح أن هناك ترجمة حرفية لكلمة «السياسة» العربية التى تعنى «ساس» يسوس، فالشعب «يساس» ويساق، حتى ولو كرهاً، إلى الفضائل وإلى الطريق القويم، وإلى ما يراه الحاكم صالحاً وفيه نفع للناس، وما الذى فعله حُكّام المسلمين طوال التاريخ سوى التطبيق العملى لهذا الفكر النظرى؟ فعبد الملك ابن مروان يقف على منبر الرسول بعد أن تولى الخلافة ليقول: « . . والله لا يأمرنى أحد بتقوى الله بعد مقامى هذا إلا ضربت عنقه . . »![1] ويزيد بن عبد الملك «يأتى بأربعين شيخاً يشهدون له أنه ما على الخليفة حساب ولاعقاب»[2]. وأبو جعفر المنصور يقف يوم عرفة خطيباً يحدد برنامجه السياسى فيقول: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله فى أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وأنا حارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته، وإرادته، وأعطيه بإذنه... الخ. أليس هذا ما يقوله الفارابى وغيره من المُنظّرين المسلمين للفكر السياسى؟! ألا توجد وقائع تاريخية لا حصر لها «تُبيّن أن الخلافة فى الإسلام كانت تقوم على القوة والتغلب، وليس على أساس الرضا والاختيار . . ؟ »[3]. لأن الشعب فى النهاية لاقيمة له: كان ومازال !!.

سادساً: إنَّ اختفاء الرقابة الشعبية على الحاكم، يحيله فى الحال إلى طاغية ودكتاتور يأمر فيطاع. ولكن قبل «الرقابة»، لابد أن يكون الحاكم نابعاً من اختيار الناس، لأن هذا هو حقهم الطبيعى، والسلطة لهم، ولستُ أدرى لِمَ نقول أنَّ الحاكم

(١) إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ٢٤٣ من الطبعة الثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٤٥ من الطبعة الثالثة.

(٣) قارن د. محمد كامل ليلة: «النظم السياسية: الدولة والحكومة» دار الفكر العربى، ص ٨٨ .

يستمد سلطانه من الله، ولا نقول أنَّ الشعب يستمد سلطانه من الله، وأن رضا الشعب من رضا الرب؟ يا مَنْ تقولون: الحاكمية لله !.

سابعاً: إنَّ تصور الناس على أنهم «قُصَّر» أو أطفال أو صبية.. وأن الحاكم هو «الأب»... الخ يعنى خلطاً واضحاً بين الأخلاق والسياسة من ناحية. ويعنى من ناحية أخرى أن يتحول الحاكم إلى دكتاتور: لأن سلطة الأب سلطة أخلاقية أساساً، واحترام الوالدين وإكرامهما واجب تفرضه الأخلاق على كل ابن. لكن ليس للأب سلطة سياسية، ومن ثَّم لا يجوز أن يتصف الحاكم صاحب المنصب السياسى بأنه «أب» أو مُعلّم أو مؤدب... الخ. لأن الشعب، فى الواقع، هو الذى يحكم. ومن هنا فأن من حقه «عزل» الحاكم أو الإطاحة به إذا لم يكن جديراً بهذا المنصب.

ولابد لنا أن نقول فى النهاية أنَّ هدف الدولة ليس هدفاً أخلاقياً بل نفعياً هو مصلحة الناس أولاً وأخيراً. وإذا كانت الأخلاق تظهر أولاً ثم يأتى البناء السياسى ليستفيد منها، فأنه يقوم بتحويل المفاهيم الأخلاقية «كالعدالة»، و«المساواة» و«الانصاف»، و«الحرية»... الخ إلى قوانين بحيث لا تترك للحاكم يُفسّرها على هواه، أو يطبقها على النحو الذى يرضاه «ضميره»!.

لقد اعتاد الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة على الترتيب من أعلى إلى أسفل، سواء فى القسم الميتافيزيقى الذى يصف فيه مراتب الموجودات روحية أو مادية، أو فى القسم السياسى الذى يتحدث فيه عن بناء الدولة: «أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى إلى الأقل منه ترتيباً تنازلياً فى ست مراتب إحداها مرتبة الموجود الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى، وثانيتهما مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية... أما الموجودات المادية فيرتب الفارابى طوائفها من الأعلى إلى الأخس ترتيباً تنازلياً فى ست مراتب كذلك..»[1]. وعلى غرار ذلك أقام المعلم الثانى مدينته الفاضلة فرتّبها من أعلى الوظائف فيها وهى وظيفة الحاكم ثم الوظائف الأقل أهمية إلى أن نصل إلى المرتبة الأخس وهى طوائف الناس

---

(١) د. على عبد الواحد وافى «المدينة الفاضلة للفارابى» ص ٣٠ وص ٣٢ .

العاديين. وذلك عكس ما يفترض فى البناء السياسى الحديث الذى يبدأ من أسفل أى من الشعب ـ إلى أعلى حتى يصل إلى الحاكم. وهو ما تُعبّر عنه الكلمة الأجنبية Politics المشتقة من كلمة Polis أى مدينة أو تجمع الناس أى أن الفارق بين البناء السياسى القديم والبناء السياسى الحديث هو نفسه الفارق بين كلمة «سياسة» العربية ونفس الكلمة باللغات الأجنبية Politics ـ كما سبق أن لاحظنا.

ثامناً: يتصور الفارابى وغيره من المفكرين المسلمين أن المجتمع الفاضل أو المدينة الفاضلة هو التى تتألف من مواطنين فضلاء، فإذا كان (أ) مواطناً فاضلاً و(ب) مواطناً فاضلاً و(ج) و(د) و(هـ)... الخ تكوّن لدينا فى النهاية المجتمع الفاضل الذى ننشده، وهو تصور بالغ الخطأ، فهو لم يفطن أن الفضائل لا تُجمع كما تُجمع الأشياء المادية إنّ هذا هو ما يسمى فى المنطق بمغالطة التركيب Fallacy of Composition ولقد أوضحه أرسطو قديماً بقوله أن ٢ عدد زوجى و٣ عدد فردى ومن ثم فأن العدد ٥ وهو مجموع العددين هو عدد زوجى وفردى فى آن معاً!! وهذا فى رأى ماكنزى أشبه بقولنا أنّ فرقة الجنود التى تتألف من مائتى جندى طول كل منهم ستة أقدام يكون طولها ١٢٠٠ قدما!! إنّ ذلك لا يصّح إلا إذا وقف كل جندى فوق رأس زميله![1].



(١) Mackenzie: Manual of Ethis, p. 169.

الفصل الثالث

« أبو الحسن الماوردي.. وأحكامه السلطانية»

"
« الإمامة.. هي في الحقيقة خلافة من صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

« الماوري »
"

أولاً: تمهيد:

أبو الحسن على بن محمد الماوردى (٩٧٤ ـ ١٠٥٨م) ـ (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ) ـ ولد بالبصرة من عائلة اشتهرت بصناعة ماء الورد وبيعه، ومن هذه الصناعة اشتق اسمه. كان فقيهاً من فقهاء المذهب الشافعى. وقد عمل بالقضاء فى كثير من البلاد، وتميّز بالشجاعة والعدل ومراعاة الضمير حتى وصل إلى منصب قاضى القضاة.

كانت بغداد فى آخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجرى مركزاً لكثيرمن الاضطرابات، وربما لهذا السبب اهتم الماوردى بإعادة بناء الدولة، فكتب فى هذا المجال بعضاً من مؤلفاته أهمها «الأحكام السلطانية والولايات الدينية. .» الذى يقول فى مقدمته أنَّ السبب الذى جعله يقدم على كتابته هو أنه رأى انشغال ولاة الأمور «بعلم السياسة والتدبير» مع أنهم أحق بمعرفة الأحكام السلطانية التى تمتزج بجميع الأحكام الأخرى[1]. لهذا «أفردتُ لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته. ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له فيها فيستوفيه، وما عليه فيوفيه، وتوخيا للعدل فى تنفيذه وقضائه ،وتحرياً للنصفة فى أخذه وعطائه. .»[2]. وذلك يعنى أنه منذ فاتحة الكتاب يتجه إلى أصحاب السلطان من الحكام. وليس الحاكم شخصاً هيناً فأن الله جلّت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملّة، وفوض إليه السياسة. .»[3]. فالإمامة، إذن، هى الأصل الذى استقرت عليه قواعد الملّة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى إستتبت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة. فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطانى. .»[4]. والماوردى يعرض علينا محتويات كتابه وتبويب موضوعات لنجده يسير كالمعتاد من أعلى إلى أسفل، من الأهم إلى المهم. . يقول: «والذى تضمنه هذا الكتاب من الأحكام السلطانية،

---

(١) أبو الحسن الماوردى «الأحكام السلطانية، والولايات الدينية» الناشر مصطفى البابى الحلبى القاهرة الطبعة الثانية عام ١٩٦٦ ص ٣ .

(٢) المرجع نفسه، فى الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه فى نفس الصفحة.

(٤) المرجع نفسه ص ٣ .

والولايات الدينية عشرون بابا فالباب الأول فى عقد الإمامة. والثانى فى تقليد الوزارة. والثالث فى تقليد الإمارة. .»[1]. وهكذا يتحدث عن المراكز الهامة ثم الأقل أهمية إلى أن يصل إلى القضاة، وإمامة الصلاة والحج والصدقات والجزية والخراج حتى أحكام الإقطاع، وأوضاع الديوان وينتهى بأحكام الحسبة[2]. وهو فى ذلك كله يقوم ببناء الدولة من أعلى إلى أسفل، من الحاكم إلى الشعب، من أعلى المناصب فى الدولة إلى أدناها، وأقلها أهمية، إلى الناس الذين لا يُذكر لهم حقوق سياسية على الاطلاق، فليس على الحاكم سوى ما يمليه عليه ضميره وما توجبه عليه طاعة الله.

ثانياً: الإمامة:

(١) وجوب الإمامة:

يبدأ الماوردى كتابه بالحديث عن الإمامة التى يعتبرها منصباً دينياً وسياسياً فى آن معاً، بل يرى «أنَّ الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا. .» فهى أهم مناصب الدولة، بل هو يُضفى عليها قدراً من القداسة لأن الإمامة خلافة للنبوة تستهدف حراسة الدين، وولاية أمور المسلمين وهى واجبة شرعاً «فهى فى الحقيقة خلافة من صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به. .»[3]. فلولا الحاكم لكان الناس «فوضى مهملين وهمجاً مضاعين. .»[4]. فلا يمكن تصور دولة بغير حاكم ينظمها ويضع قواعدها وهكذا يثبت الماوردى وجوب الإمامة». ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم. فإذا قام بها مَنْ هو أهلها سقط فرضها عن الكافة. وإنْ لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة. والثانى أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للأمة. وليس على مَنْ عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مأثم[5]. وعلى هذين الفريقين «فرض الإمامة» على الناس مع مراعاة شروط معينة .

---

(١) المرجع نفسه ص ٤ .
(٢) المرجع نفسه، فى الصفحة نفسها.
(٣) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ص ٤٠ .
(٤) الأحكام السلطانية ص ٥ .
(٥) المرجع نفسه ص ٦ .

(٢) أهل الاختيار:

المقصود بأهل الاختيار «أهل العقد والحل» وهم الجماعة التى يوكل لها أمر اختيار الحاكم، ولما كان المنصب خطيراً فلا يمكن أن يقوم باختيار مَنْ يشغله أية جماعة كيفما اتفق، بل لابد أن تكون متصفة بثلاثة خصال أساسية هى:

أ ـ العدالة الجامعة لشروطها.

ب ـ العلم الذى يتوصل به إلى معرفة مَنْ يستحق الإمامة.

جـ ـ الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار مَنْ هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[١].

ويرى بعض الباحثين أن اشتراط العدالة هنا يعنى التقوى والورع، وأن الحكمة التى يشترطها الماوردى هى فى نظر العلماء نوعان: قولية وفعلية. فالقولية هى قول الحق، والفعلية هى فعل الصواب[٢]. ويرى غيرهم أن الشروط الجامعة للعدالة تتمثل فى أن يكون المرء مسلماً، حراً، وليس عبداً، ذكراً وليس أنثى، ورعاً عفيفا مستقيماً. وهذا هو معنى «العدالة الجامعة لشروطها». وهو التعبير الذى يتردد كثيراً عند المفكرين المسلمين.

أما عدد أهل الحل والعقد فقد اختلف فيه العلماء وذهبوا مذاهب شتى «فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعاً... وقال آخرون تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولى وشاهدين. وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد..»[٣]. وفى جميع الحالات فأن اختيار الإمام يقوم به «أهل الحل والعقد» أيا كان عددهم الذين يمثلون الأمة، بالنيابة عن الناس دون أن يعرف كيف تختارهم هذه الأمة بالتعيين أو بالانتخاب؟!

---

(١) المرجع نفسه فى نفس الصفحة.

(٢) د. صلاح الدين رسلان «الفكر السياسى عند الماوردى» مكتبة نهضة الشرق بالقاهرة عام ١٩٨٥ ص ١٢٤.

(٣) الأحكام السلطانية ص ٧.

٣ ـ أهل الإمامة :

وهم المجموعة التى سوف يتم اختيار الإمام من بينهم. وقد اشترط فيهم الماوردى سبعة شروط رأى أنها أساسية وهى على النحو التالى:

ـ العدالة على شروطها الجامعة.

ـ العلم المؤدى إلى الاجتهاد.

ـ سلامة الحواس من سمع، وبصر، ولسان.

ـ سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

ـ الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

ـ الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

ـ النسب وهو أن يكون من قريش.

ويقوم «أهل الحل والعقد» فى رأى صاحب الأحكام السلطانية باختيار الإمام من بين أهل الإمامة الذين تتوافر فيهم الشروط السبعة السابقة. وهناك طريقة أخرى فالإمامة تنعقد من وجهين: كما يقول الماوردى، أحدهما باختيار أهل العقل والحل. والثانى بعهد الإمام من قبل(١).

٤ ـ ولاية العهد :

الطريق الثانى لاختيار الإمام هو الاستخلاف أو ولاية العهد ودليل الماوردى على جواز ذلك هو أن الخلافة ثبتت لعمر لأن الخليفة أبا بكر عهد بها إليه من بعده.

كما أن «عمر بن الخطاب ﷺ عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها، وخرج باقى الصحابة منها...»(٢). ففى استطاعة الإمام أن يستخلف وليا للعهد ويقوم بتعيينه «.. وإنْ لم

(١) المرجع نفسه ص ٩ .

(٢) الأحكام السلطانية ص ١٠ .

يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار. .» وكل ما عليه هو أن يجهد رأيه فى الأحق بها والأقوم بشروطها، فتكون: «بيعته منعقدة، وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر ﷺ لم تتوقف على رضا الصحابة. ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها انقد. .»[1]. ويجوز للخليفة أن يعهد إلى اثنين أو أكثر ويرتب الخلافة فيهم، فيقول الخليفة بعدى فلان، فإن مات فالخليفة بعد موته فلان، فإن مات فالخليفة بعده فلان، وهكذا تكون الخلافة متنقلة إلى الثلاثة على رتبها...[2] أسوة بما فعله الرسول عندما استخلف على جيوشه مؤتة زيد بن حارثة وقال فأن أصيب فجعفر بن أبى طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة. دون مراعاة للفروق الهائلة بين قيادة الجيش وقيادة الأمة، وأن الأولى تكون عادة، بالتعيين، لكن الثانية لابد أن تكون دائماً بالانتخاب. وليس من حق الحاكم حتى ولو كان تنصيبه قد تم عن طريق الاختيار الحر، أن يُعيِّن ثلاثة حكام من بعده قد يمتد حكمهم إلى قرن كامل لمجرد أن الناس قد اختارته، هذا إذا افترضنا أن «الخليفة» قد جاء عن طريق الاقتراع الحر حقاً.

٥ ـ شروط الإمام وواجباته:

هناك مجموعة من الشروط التى ينبغى توافرها فى الإمام ذكر الماوردى ستة شروط منها عندما تحدث عن «أهل الإمامة»، وإن كان هناك خلاف بين المفكرين الإسلامين فى بعض هذه الشروط كالشرط الخاص بالنسب وهو أن يكون «الإمام من قريش» فالبعض رأى وجوب ذلك كالماوردى متمسكاً بنص الحديث الشريف «الأئمة من قريش» وقوله عليه السلام: «قدموا قريشا، ولا تتقدموها» ولهذا نراه يقول: «ليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له. .»[3].

ومن القائلين بنفى اشتراط النسب القرشى القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة

---

(١) المرجع نفسه فى نفس الصفحة.

(٢) د. صلاح الدين رسلان «الفكر السياسى عند الماوردى» ص ١٢٩ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ٦ .

٣٠٤هـ[١]، وذلك لما رآه من ذهاب عصبيتهم وشوكتهم واستبداد ملوك العجم على الخلفاء[٢]. ويرى ابن خلدون أن يكون للإمام عصبية قوية سواء أكان من قريش أو من غيرها. وإنْ ظل جمهور الفقهاء على القول باشتراط هذا الشرط، وعلى القول، بصحة عقد الإمامة لقرشى، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين وذلك للضرورة[٣].

كذلك اختلفوا فى المقصود بسلامة الأعضاء وصحة الحواس فالماوردى يرى أن هناك فقد لبعض الأعضاء لا يمنع من صحة الإمامة فى عقد ولا استدامة، وهوما لا يؤثر فقده فى رأى ولا عمل ولا نهوض ولا يشين فى المنظر وذلك مثل قطع الذكر والأُنثيين[٤]فلا يمنح من عقد الإمامة ولا من استدامتها بعد العقد لأن فقد هذين العضوين يؤثر فى التناسل دون الرأى والحنكة فيجرى مجرى العفة[٥]. ويستدل الماوردى على صحة رأيه بما ذكره القرآن الكريم عن يحيى بن زكريا من أنه كان «سيداً وحصوراً. . ونبياً من الصالحين». وهو يفسر الحصور «بأنه العنبيين الذى لا يقدر على إتيان النساء. . أو مَنْ لم يكن له ذكر يغشى النساء، فلما يمنع ذلك من النبوة، فأولى أن لا يمنع من الإمامة. .»[٦]. أما ابن الأزرق فقد رأى أن القدرة الجنسية للإمام شرط هام من شروط تعيينه وفقدانها يؤثر فى منصبه تماماً كغيرها من

---

(١) ويروى ابن الأزرق أن هناك نفراً رفضوا النسب القرشى. وذلك «عند القاضى أبى بكر [من العربى]، وجماعة من الفرق حتى غلا بعضهم فقال: «لو استوى قرشى ونبطى فى شروط الإمامة، لرجح النبطى، لقربه من عدم الجور والظلم» وذهب ابن خلدون إلى أن قصد الشارع فى اشتراطه ماكان لقريش من العصبية والغلبة. . فيختص الآن كل قطر بمَن له فيه عصبية غالبة». قارن «بدائع السلك فى طبائع الملك» لأبى عبد الله بن الأزرق تحقيق وتعليق د. على سامى النشار من منشورات ـ وزارة الإعلام ـ الجمهورية العراقية عام ١٩٧٧ ص ٧٥ .

(٢) د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام» دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ـ ص ٦٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٦٥ .

(٤) الأُنثيان = الخُصيتان

(٥) الأحكام السلطانية ص ١٨ .

(٦) المرجع نفسه ص ١٩ .

الأعضاء القـدرات الهامة كالإبصار، فهـو يرى أنه مما يؤثر فى الرأى الرأى والعمل: «العمى، والصمم، والخرس، وفقد اليدين، والرجلين، والأُنثيين ... الخ»[1].

وهكذا وصل أمر الاهتـمام بالحاكم وتقـديسه فى تراثنا ـ بوصـفه كل شىء فى الدولة ـ إلى حد مناقشة قـدراته الجنسية: وهل يصلح حاكما يدير شـئون العباد من كان عنّياً لا يغشى النساء، أم أن ذلك لا يؤثر فى كرسى الحكم!

فـهل نعجب بعـد ذلك إذا مـا راح بعض رؤسائنا الحـاليـين يباهون بقـدرتهم الجنسية، وينفون عن أنفـسهم ـ بشدة ـ العجز أو الضعف، ويعتـبرون ذلك شائعات مغرضة روجها الأعداء ضده؟ أم نقول أن تراثنا كان موصولاً؟!

حدثنـى زميل تونسى أن الرئيس السـابق الحبـيب بورقيـبه اعتـاد أن يلقى على مواطنيه، فى تلفزيون تونس، دروسا فى التاريخ. وكانت هذه الدروس تدور أساساً حول كفـاحه الوطنى، ولم يكن يستحى أن يتـحدث عن قدرته الجنسية وفـحولته، وكيف أن أعداءه هم الذين يروجون الشائعات المغـرضة عن ضعفه أو عجزه الجنسى، بل ذهب «الحقـد» إلى حد القول بأنه «عـنيّن»، مع أنه ـ كمـا يقول سيـادته، كان «فحلاً» طوال حياته، تزوج مرتين، وأنجب ولداً لعب ـ كوالده دوراً سياسياً بارزاً فى شئون تونس. بل حتى عنـدما عجز عن ممارسة الجنس، فقد كـان ذلك خيراً وبركة على البلاد إذا تحولت هذه الطاقة الجنسية «الهائلة» إلى نـشاط سياسى محموم، ظهر بوضوح وجلاء فيما حققه سيادته من أعمال وطنية وانجازات قوية رائعة!

وحـدثنى زميل تونسى آخـر أن تلفزيـون تونس ظل يوماً كـاملاً يعـرض على المواطنين مشاهد للسـيد الرئيس الحبيب بورقيبـه، وهو يسبح فى الماء، ويجرى على شاطىء البحر ليثبت بذلك أن السيد الرئـيس ما زال يتمتع بصحة جيدة، وأنه يصلح لإدارة الحكم مدى الحياة.

وهكذا تصـدرت أخبـار سبـاحة الرئيس المفـدى نشرات الأخـبار فى الإذاعـة والتلفـزيون. ويستـمر الزمـيل التونسى قـائلاً: أن المواطنين فى تونس ملّوا سـماع

---

(١) أبو عبـد الله بن الأزرق: «بدائع السلك فى طبائع الملك «تحـقيق وتعليق د. على سـامى النشار من منشورات وزارة الإعلام ـ الجمهورية العراقية عام ١٩٧٧ ص ٧٢ .

ومشاهدة أنباء جسد الرئيس، حتى انتهى بهم الأمر إلى إغلاق التلفزيون التونسى ومقاطعته تماما!

هذه صورة معاصرة وحيّة للاهتمام بسلامة أعضاء الحاكم تجسّد لنا ما كان يشترطه القدماء فى الحاكم «المسلم» الجيد!

أما الواجبات التى ينبغى على الإمام مراعاتها والقيام بها فيقول الماوردى «أن الذى يلزمه من الأمور العامة عشرة واجبات هى:

أولاً: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة. لا سيما ما يتعلق بالقضاء على البدع..».. فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود. ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل..»[(١)]. فواجب الحاكم الأول واجب دينى هو «المحافظة على ما أجمع عليه السلف الصالح من الدين، وإطلاق من الحرية فيما سواه من المسائل الاجتهادية، باستشارة العلماء من أهل الحل والعقد، ولا سيما إذا لم يكن هو من أهل الاجتهاد فى الشرع. ولقد كان أئمة الدين يطيعون الخلفاء فيما يخالف اجتهادهم فى أمور الحكمة إذا لم يخالف النص القطعى من الكتاب والسنة..[(٢)]. وهذا الواجب الأول له خطره فى أيامنا هذه، كما كان له خطره فى كل ما سلف من أيام[(٣)].

ثانياً: الواجب الثالى للحاكم تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم[(٤)]. وذلك يعنى نشر العدل بين الناس ودفع الظلم عن الضعفاء، ومنع الأقوياء من الجور.

ثالثاً: حماية البيضة[(٥)]، والذب عن الحريم[(٦)]. يتصرف الناس فى المعايش

(١) الأحكام السلطانية ص ١٥ .

(٢) د. صلاح الدين رسلان «الفكر السياسى عند الماوردى» ص ١٢٩ .

(٣) د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام» ص ١٤٠ .

(٤) الأحكام السلطانية ص ١٥ ـ ١٦ .

(٥) البيضة = الحوزة. وبيضة القوم = حوزتهم وحماهم.

(٦) الحريم = ما حرم فلا ينتهك. ما يحميه الإنسان ويقاتل عنه.

وينشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال[1]. أى الاهتمام بالزمن فى الداخل والخارج حتى يعيش الناس آمنين فى الحل والترحال.

رابعاً: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من اتلاف أو انتهاك[2].

خامساً: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما[3].

سادساً: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم، أو يدخل فى الذمة ليقام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله[4].

سابعاً: جباية الفىء[5] والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولاعسف[6].

ثامناً: تقدير العطايا، وما يستحق فى بيت المال، من غير سرف ولا تقتير، ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تغيير[7].

تاسعاً: استكفاء الأمناء، وتقديم النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة[8]. والمقصود هنا مراعاة الدقة فى تعيين الموظفين فى الدولة، ومراعاة اختيار أفضل العناصر حتى نطمئن إلى المحافظة على أموال الناس ـ وباختصار وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب كما نقول نحن الآن.

---

(١) الأحكام السلطانية ص ١٦ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها .

(٤) المرجع نفسه .

(٥) الفىء = الخراج.

(٦) الأحكام السلطانية ص ١٦ .

(٧) المرجع نفسه .

(٨) المرجع نفسه .

عاشراً: أن يباشر بنفسه الأمور، ويتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملّة، ولا يفوض على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح[1].

تلك هى واجبات الإمام على نحو ما عرضها الماوردى فى شىء من التفاصيل. على أن النظر المدقق قد يرى أن بعضها قد يدخل فى بعض، وإن كانت جميعاً «ترجع إلى أمرين: إقامة الدين وبيانه، وأخذ الناس بالنزول فى أحكامه وتعاليمه، وإدارة شئون الدولة على ما يقتضيه، وفى ذلك خير للأمة جميعاً أفرادا وجماعات فى داخل البلاد وخارجها. .»[2].

وإذا قام الإمام بالواجبات السالفة الذكر فقد أدى حق الله تعالى وحق الأمة فيما لهم وعليهم «وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله. .»[3]. ثم يفسر لنا ما الذى يعنيه بتغير الحال فيقول: «. . والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح فى عدالته. والثانى نقص فى بدنه. .» - أى إخلاله بأحد الشروط الهامة السابقة «كالعدالة» وإن كان الخلل فى العدالة يعنى هنا الفسق وارتكابه المحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقياداً للهوى». . فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها. .»[4]. وأماما يطرأ على بدنه من نقص فينقسم ثلاثة أقسام: أحدهما نقص الحواس، والثانى نقص الأعضاء، والثالث نقص التصرف. والأول كزوال العقل وذهاب البصر، والثانى كذهاب اليدين أو الرجلين - أو قطع الذكر والأُنثيين وإنْ كان ذلك لا يمنع من عقد الإمامة ولا من استدامتها عند الماوردى كما سبق أن بيّنا. أما نقص التصرف بالحجر والقهر. أما الحجر فهو يعنى «أن يستولى عليه من أعوانه مَنْ يستبد بتنفيذ الأمور. .»[5]. وأما القهر فهو

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام» دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة - الطبعة الثانية ص ١٤٠ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ١٧ .

(٤) الأحكام السلطانية ص ١٧ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٩ .

أن يصير مـأسوراً فى يد عدو قاهر لا يقـدر على الخلاص منه فيمنـع ذلك من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر فى أمور المسلمين[(١)].

يستعرض الماوردى بعد ذلك فى فصـول طويلة كيفية إدارة دفة الحكم فى الدولة وتحديد المناصب الهامة وكيفية شغلها وهى أربعة:

(١) المناصب العـامة التى يشـغلها الوزراء لأنهم ينوبون عـن الإمام فى جمـيع الأمور بغير تخصيص.

(٢) المناصب العـامة وإنْ كـانت فى مـجالات خـاصـة: مثل حكام الأقـاليم والأمصار.

(٣) المناصب الخاصـة فى مجالات خاصـة: كقاضى بلد أو إقليم أو مسـتوفى خراجه أو جابى صداقه أو حـامى ثُغره، أو نقيب جنده، لأن كل واحد منهم خاص بالنظر فى عمل مخصوص[(٢)]..

ويعـرض الماوردى لهذه المناصب الأربعـة فى بقـية أجـزاء كتـابه مع تفريعـات واستطرادات كثـيرة. ونحن نجد أن القيم الأخلاقـية ـ فى الأعم الأغلب ـ هى التى ترشده فى البحث وتوجه سيره. فهو، مـثلاً، فى اختيار الوزير يسوق تصور المأمون لما ينبغى أن تكون عليه خصال الوزير فى قوله: «إنى التـمستُ لأمورى رجلاً جامعاً لخصال الخير ذا عـفة فى خلائقه واستقامـة فى طرائفه قد هذبته الآداب، وأحكمت التجارب، إنْ أؤتمن على الأسرار قام بها، وإنّ قلّد مـهمات الأمور نهض فيها.. له صولة الأمـراء، وأناة الحكمـاء، وتواضع العلماء، وفـهم الفقـهاء، إنْ أحسـن إليه شكر، وإنْ ابتُلى بالإساءة صبـر، لا يبيع نصيب يومه بحرمان غـده. يسترق قلوب الرجال بخلابة لسانه وحسن بيانه ... الخ»[(٣)].

ويقسم الماوردى الوزارة إلى نوعـين: وزارة تفويض وهى أن يستـوز الإمام من

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٠ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢١ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ٢٢ .

يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وامضاءها على اجتهاده»[١]. ويقوم وزير التفويض هنا مقام الإمام حيث يُسيّر دفة الأمور بدلاً منه، ولهذا كان المنصب خطيراً، ومن ثم وضعت له نفس شروط الإمام ما عدا النسب القرشي. أما وزارة التنفيذ، فلا يتمتع فيها الوزير بالاستقلال الذاتي ولا يقوم مقام الإمام، بل هو مكلف فقط بتنفيذ الأمور، كما ينبغي عليه أن لا يغيب عن الإمام لأنه يحتاج إلى مشورته ومراجعته في أكثر الأمور والأحداث وإنْ كان الرأى واتخاذ القرار والاجتهاد أمور يختص بها الإمام وحده. بحيث تكون مهمة وزير التنفيذ ـ كما هو واضح من اسمه التنفيذ فحسب أو إبلاغ الناس بقرارات الحاكم فهو الواسطة بين الرعية والراعى يقول الماوردى «أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره. حيث الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدى عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويمضى ما حكم ويخبر بتقليد الولاة. .»[٢].

ولا يعنينا كثيراً أن نتبع الماوردى فى عرضه لمنصب الوزير، «وواجبه فى الدفاع عن الملك، حتى قبل الدفاع عن المملكة»[٣] ـ وإنما الذى يعنينا حقاً أنه يشترط «أن يراعى فيه سبعة أوصاف» هى كلها أوصاف أخلاقية كالأمانة. وعدم الغش، والصدق، وقلّة الطمع وأنّ لا يكون بينه وبين الناس عداوة ولا شحناء، وأن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل... الخ[٤]. وهو يضيف إلى هذه الشروط السبعة شرطاً ثامناً يقول: «إن كان الوزير مشاركا فى الرأى احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة التى تؤدى إلى صحة الرأى وصواب التدبير، فأن فى التجارب خبرة بعواقب الأمور، وإنْ لم يشارك فى الرأى لم يحتج إلى هذا الوصف، وإن كان ينتهى إليه مع كثرة الممارسة، ولا يجوز أن تقوم بذلك إمرأة. .»[٥].

---

(١) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٣) د. حورية توفيق مجاهد «الفكر السياسى: من افلاطون إلى محمد عبده» مكتبة الانجلو المصرية ـ الطبعة الثانية ١٩٩٢ ـ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ ـ حاشية رقم ٢٠ .

(٤) الأحكام السلطانية ص ٢٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٧ .

وينتقل الماوردى فى الباب الثالث إلى الحديث عن «الإمارة» وهى يقصد بها تعيين الخليفة أميراً على إقليم من الأقاليم يكون مهمته جباية الخراج وحماية الدين، والنظر فى الأحكام والمظالم، وتيسير الحجيج، وإقامة الحدود فى حق الله، وحقوق البشر، وإمامة الناس أيام الجُمع والأعياد، والإشراف على العمل وتوجيهه مع جهاد الأعداء... الخ. كما يتحدث الماوردى بعد ذلك عن الولاة، وفى الباب السادس عن «ولاية القضاء» وشروطها السبعة أن يكون رجلاً وليس امرأة، حراً وليس عبدا عاقلاً مسلماً وليس كافرا: «والشرط الخامس العدالة وهى معتبرة فى كل ولاية. والعدالة: أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفاً من المحارم متوقياً المآثم، مأمونا فى الرضا والغضب... الخ والشرط السادس السلامة فى السمع والبصر ليصح بهما إثبات الحقوق... الخ»[١].



(١) الأحكام السلطانية ص ٦٦ .

خاتمة :

١ ـ وهكذا نجد أن بناء الدولة عند الماوردى، كما هى الحال فى «نظام الحكم فى الإسلام»، يبدأ من أعلى إلى أسفل، من القمة حيث يتربع الحاكم إلى القاع حيث يستقر أفراد الشعب.

٢ ـ هذا البناء الهرمى هو فى الواقع بناء أخلاقى سواء فى اختيار الحاكم الذى ينبغى أن يكون عادلاً حيث تعنى العدالة الصدق والأمانة، والعفة.. وغير ذلك من الجوانب الأخلاقية دون أن يكون لها أى معنى فقهى أو قانونى أو تشريعى.

٣ ـ الشروط التى يشترطها الماوردى أو الفارابى أو ابن أبى الربيع فى الحاكم تفترض أن الخليفة يمكن أن يقضى بين الناس وأن يحكم بينهم على نحو مباشر، وبالتالى لابد أن يكون عادلاً، وأن يراعى ضميره، وأن لا يميل مع الهوى... الخ. وهو تصور أبعد ما يكون عن بناء الدولة الحديثة، فليس هناك حاكم واحد فى الدول الإسلامية يستطيع أن يفعل ذلك.

٤ ـ هذا البناء الهرمى الذى يجعل من الحاكم أهم شخص فى بناء الدولة يلغى ضرورة وجود قوانين هى التى تحكم ومن ثمّ لا يهتز بناء الدولة عند وفاة الحاكم أو فى حالة غيابه لأن هناك «قوانين» مستقرة هى التى يعوّل عليها فى الحكم. والواقع أن وجود القوانين كانت مشكلة المشاكل فى تراثنا: «والواقع أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة.. خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التى سادت العالم الإسلامى منذ الأمويين. وأيا ما كانت العلّة، فالذى لا جدال فيه أن شطر الفقه الإسلامى المتعلق بالقانون العام[1]. قد بقى فى حالة طفولة بسبب هذا العزوف..»[2].

---

(١) مصطلح «القانون العام» هنا يقصد به «القانون الدستورى والإدارى» راجع د. عبد الحميد متولى «أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث» الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٨٥ ص ٥١ حاشية رقم ١٥ .

(٢) د. عبد الرزاق السنهورى «فقه الخلافة وتطورها «ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهورى «الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٨٩ .

وعلينا أن نلاحظ أن الماوردى يفهم من «العدالة» معناها الأخلاقى لا التشريعى فالعدالة عنده مرادفة «للصدق»، و«الأمانة»، و«العفة»، والمروءة والبعد عن الأثام... الخ يقول «العدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً فى الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله، فى دينه ودنياه..»[1]. وهو معنى يتردد عنده كثيراً، كما يتردد عند غيره من المفكرين القدامى والمحدثين على حد سواء[2].

٥ ـ من الملاحظ أن الماوردى وهو من أكثر فقهاء الشافعية كان يخشى النزعة الاستبدادية عند الخلفاء العباسيين، ولهذا السبب وجدناه بعد أن يضع كتابه الشهير «الأحكام السلطانية» يوصى بعدم نشره إلا بعد وفاته! وهكذا نجد أن بعض الباحثين من العلماء كان يكتب فى جو من الخوف والرهبة. بينما كان البعض الآخرين يكتب بدافع من الزلفى والرغبة[3]. وهم فى الحالتين لا يكتبون كتابة منصفة خالية من الغرض.

٦ ـ هذا البناء الهرمى الأخلاقى للدولة يجعل الحكم فردياً استبدادياً فى الحال، ومن هنا فأننا نجد مفكراً كالماوردى يرفض المشاركة فى الخلافة ويقول صراحة «أن الإمامة لا يجوز الاشتراك فيها..»[4]. تماما كما أنه لا يجوز الاشتراك فى المناكح[5]. وعليه لابد أن ينفرد الإمام بالحكم بلا قوانين لا يسانده سوى ضميره، وما يستمده من كتاب الله وسنة رسوله. لكن لما كان القرآن الكريم «حمال أوجه» كما قال الإمام على بن أبى طالب. «ولما كانت التفسيرات لآياته لا حصر له، فإن الآية الواحدة دع عندك الحديث يمكن تأويلها حسب رغبة الحاكم فلا يكون لديه فى النهاية سوى ضميره. ومزاجه ساعة الحكم. ومن هنا فربما كانت «الكلمة الجميلة»

---

(١) الأحكام السلطانية ص .

(٢) قارن د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام»، د. أحمد شلبى «السياسى فى الفكر الإسلامى».

(٣) د. عبد الحميد متولى «أزمة الفكر السياسى الإسلامى ص ٥٠ .

(٤) الأحكام السلطانية ص ٩ .

(٥) المرجع نفسه.

التى يُسـرّ لها الحـاكم مفـتاحاً يـفتح الأبواب المغلقـة، ويفتح الطريق أمـام مناصب الدولة، وتفتح الخزائن بالرزق. وقد يكفى لصد الرجل عـن قضاء حاجته ألا يكون موهوباً بالنطق الجـميل، إلى هذا الحد الخطيـر تتوقف مصـائر الناس وأرزاقهم على الفصاحـة والبلاغة حتى أنك لتجد رجـلاً اشتهر فى حكمه بالعـدل والإنصاف مثل عمـر بن عبد العزيز خـامس الخلفاء الراشدين يقـول مثل هذه العبارة الغـريبة: «أنَّ الرجل ليكلمنى فى الحاجة يستوجبهـا فيلحن فأرده عنها، وكأنى أقضم حبَّ الرمان الحامض، لبغضى استـماع اللحن. ويكلمنى آخر فى الحاجة لا يستوبجـها فيعرب، فأجيبه إلهيا التذاذا لما أسمع من كلامه..!»[1]. إلى هذا الحد تبلغ الاستهانة، من حاكم عادل، بـحاجة رجل يستحـقها، لكنه لم يستـطع أن يعبّر عن حاجتـه بلسان فصـيح فيرد عنهـا، فى حين يسـتجاب لرجل لا يسـتحق بسـبب كلامه المعـسول! وتكشف لنا هذه العـبـارة مدى خطورة الحكـم الذى يعتـمـد على «عدل» الحـاكم وضميره دون أن يعـتمد على قوانين تحدد معنى العـدالة، والمساواة، والانصاف ... الخ بطريقة قانونية وسياسية لا بطريقة أخلاقية!

٧ ـ لاحظ أن الحاكم هنا يـعامل الناس معـاملة الأب، أعنى أن الناس فى هذه الحالة مجموعة من الصبية والأطفال «القُصّر» الذين يحتاجون إلى وصى أو مجموعة من «الأغنام» تحـتاج إلى راع يرعـاهم ويحمـيهم لا من أعـدائهم فحـسب بل ومن أنفسهم أيضاً! وهى صورة تبعد تماماً عن صورة الحكم الحديث.

٨ ـ اختيار الحاكم مسألة شكلية للغاية:

أولاً: لأن الماوردى نفسه يجيز أن يكون بالتعيـين وليس باختيار الناس كما هى الحال فى ولاية العهد كما سبق أن ذكرنا.

ثانياً: لأن الاختيار الذى يقوم به «أهل العقد والحل» لا قيمة له فى الواقع طالما أننا لا نعرف بالضبط كم يبلغ عددهم: ستة أم خمسة. بل ظل يهبط حتى قيل ثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين. ليكونوا حكما وشاهدين كما يصحّ عقد النكاح بولى وشاهدين. وقالت طائفة أخرى تنعقد بواحد»[2].

---

(١) نقلاً عن د. زكى نجيب محمود «تجديد الفكر العربى» ص ٢٣٣ دار الشروق بالقاهرة.

(٢) أبو الحسن الماوردى «الأحكام السلطانية» ص ٧ .

ثالثاً: مدة حكم الإمام أو الخليفة سواء أكان بالاختيار أم بالتعيين غير معروفة، وأغلب الظن أنها مدى الحياة. ولهذا فقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى أن «الإسلام» لا يعرف تحديد مدة معينة يتولى فيها الخليفة أمر الأمة، ثم يعتزل الحكم بعدها ليخلفه آخر بطريق الانتخاب أو أى طريق آخر. لكنه يعرف أن على الخليفة واجبات عليه أن يقوم بها، وأنه يبقى فى الحكم، ويتحمل مسئولياته ما دام صالحاً له قادراً عليه وله أن يظل كذلك طول حياته. وهذا الذى يعرفه الإسلام ويقره هو الخير كل الخير للأمة. . »[١].

٩ ـ أن اهتمام المفكرين المسلمين بشخصية الحاكم القوية المؤثرة هو عكس ما يتجه إليه المفكرون الآن تماما من الدعوة إلى إبعاد «الشخصية الكارزمية» عن الحكم خوفاً من تأثيرها القوى على الناس،وبالتالى تسلطها عليهم «ففى بعض الجمهوريات الغربية مثل فرنسا يسير الاتجاه نحو انتخاب رئيس الجمهورية من بين الشخصيات التى لا تمتاز بقوة التأثير على الجماهير، وذلك خوفاً من أن يكون لشخصية الرئيس القوية تأثير على الرأى العام، تكون نتيجته فى النهاية زيادة نفوذ هذا الرئيس. . »[٢].

١٠ ـ وأخيراً هل تصلح الشخصية الأخلاقية ـ أعنى الرجل الفاضل التقى الورع صاحب الضمير الحى... الخ ـ لمصنة الحكم أم أنها فكرة مثالية يوتوبية سرعان ما تتحطم على أرض الواقع لأن شخصية رجل الدولة تحتاج إلى مواصفات خاصة؟. نعود إلى مثل من التاريخ الإسلامى نفسه: كان أبو موسى الأشعرى رجلاً فاضلاً وتقياً ورعاً استوفى شروط القضاء ولاه عمر بن الخطاب قاضياً بعد أن أطمأن إليه... الخ.

لكن أكانت هذه الخصائص الأخلاقية السامية وحدها كافية ليكون رجل دولة أو حتى سياسياً؟ هذا ما يجيب عنه بالنفى الواقع العملى الحى يوم التحكيم، عندما واجه رجل الأخلاق ـ أبو موسى الأشعرى ـ رجل السياسة عمرو بن العاص، والنتيجة معروفة.

---

(١) د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم فى الإسلام» ص ١٤٦ .

(٢) د. أحمد عبد القادر الجمال: «مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية» ص ٤٦٩ الطبعة الثانية عام ١٩٥٨ ـ مكتبة النهضة المصرية.

الفصل الرابع

« أبو بكر الطرطوشي..
وسراج الملوك[1] »

❞ « السلطان كالغيث الذي هو سُقيا اله تعالى، وبركات السماء فيه حياة الأرض ومَنْ عليها...».

« الطرطوشي « سراج الملوك » ص ٤٩ » ❝

(١) هو أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (٤٥٠ ـ ٥٣٠هـ) مؤلف كتاب «سراج الملوك» الذي طبع بالمطبعة المصرية عام ١٣٨٩هـ .

أولاً: تمهيد:

الدراسات التى كتبها المسلمون فى السياسة وتنظيم الدولة تبدأ عادة من القمة وتسير سُفلاً حتى تنتهى إلى عامة الناس. أعنى أنها تبدأ من الحاكم أو السلطان ثم الوزراء، والولاة والقضاة.. إلى أن تنتهى بالحديث عن العلاقة بين الحاكم والناس!

أمامنا كتاب «سراج الملوك» للطرطوشى الذى يدرس الأحوال السياسية فى ست من الأمم فى عصره ثم يجمع خلاصة هذه الدراسة لتكون سراجا للملوك وهكذا جاء الكتاب:ـ

«غريبا فى فنونه وأسبابه، خفيف المحمل، كثير الفائدة لم يسبق إلى مثله أقلام العلماء ـ ولا جالت فى نظمه أخطار الفضلاء ولا حوته خزائن الملوك والرؤساء». على حد تعبير صاحبه[(١)].

يبدأ الطرطوشى ـ فى الباب الأول ـ بأن يقدّم مجموعة من المواعظ للملوك. ثم يتحدث فى الباب الثانى عن أهمية «العلماء والصالحين عند الأمراء والسلاطين» فهم القادرون على تقديم الوعظ والإرشاد والنصائح الأخلاقية التى يروى الطرطوشى بعضاً منها ـ وهو ينتهى من ذلك القول بأن الملك أو السلطان إذا كان يحب الله حقا فأنّ عليه أن يطيع أوامره ويستشهد بقول الشاعر:

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ... هذا لعمري في المقال بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته ... أنّ المحب لمنْ يحب مطيع
في كل يوم يبتديك بنعمة ... منه وأنت لشكر ذاك مضيع ...[(٢)]

وفى الباب الثالث يتحدث عن «الولاة والقضاء» والحكم بين الناس بالحق وعدم إتباع الهوى.

---

(١) الطرطوشى «سراج الملوك» المطبعة المصرية عام ١٣٨٩ هـ ـ ص٤ .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٨ .

ثانياً: مقتبسات من كتاب الطرطوشي:

يسوق الطرطوشي مجموعة من الحكايات المُلَفّقة التي تروى أساساً على سبيل الموعظة الحسنة وهي في مجموعها «نصائح للملوك» تحثهم على الفضيلة والعدل والسلوك القويم. وهي طريقة ما زال خطباء المساجد في بلادنا يتبعنها غير عابئين بعمليات الاختلاق أحياناً، والكذب أحياناً أخرى، (وربما لا يعلمون هم أنفسهم أنها قصص مختلفة لأنهم لم يضعوها في ميزان العقل مكتفين بنبل المقصد. فلا ضرر ما دام الغرض منها أخلاقياً) ـ مما يذكرك بتلك القصة القديمة الشهيرة عن الفقيه الذي كان يسير في شوارع بغداد عندما سمع رجلاً يتقول على النبي الكريم، ويختلق أحاديث غير صحيحة ظنا منه أنه يبررها الدعوة إلى صلاح الناس. فقال له الفقيه: يارجل، إنْ كنت تدعى العلم، حقا، بالأحاديث النبوية، ألم تسمع عن الحديث النبوى الشريف الذى يقول: «مَنْ كذب عليَّ، فليتبوأ مقعده فى النار؟». فأجاب الرجل ـ بنفس المنطق السابق «والله ما كذبت عليه، بل كذبت له!». ولم يدرك الرجل أن الكذب، كذب سواء أكان له أو عليه، وأنه سلوك مرذول مذموم لأنه بوابة الرذيلة!.

ومن هذا القبيل حكايات كثيرة رواها «الطرطوشي» فى «سراج الملوك» إليك بعضا منها:

«عن ابن عباس أن ملكاً من الملوك خرج يسير فى مملكته مستخفياً فنزل على رجلٍ له بقرة فراحت البقرة فحلبت له قدر حلاب ثلاثين بقرة، فعجب الملك لذلك وحدَّث نفسه بأخذها، فلما راحت عليه من الغد حلبت على النصف مما حلبت بالأمس، فقال الملك: ما بال حلابها نقص: أرعت فى غير مرعاها بالأمس؟ قال لا! ولكن أظن ملكنا همَّ بأخذها فنقص لبنها، فإن الملك إذا ظلم أو همَّ بالظلم ذهبت البركة! فعاهد الملك الله سبحانه فى نفسه أن لا يأخذها فراحت من الغد فحلبت حلاب ثلاثين بقرة فتاب الملك وعاهد ربه لأعدلن ما بقيت..»[1].

---

(١) الطرطوشى «سراج الملوك» ص٤٥ .

ويستمر فى رواية هذه القصص التى تنطوى، فى النهاية، على مواعظ أخلاقية للملوك «فى أرض المغرب»، السلطان الذى أراد أن يغتصب حديقة امرأة لما فيها من قصب حلو تعصر الواحدة قدحاً. ثم كيف أن البركة ارتفعت عنها عندما إغتصبها الملك! «فتاب السلطان وأخلص لله نيته!. وكذلك ما يرويه عن نخلة فى صعيد مصر كانت تحمل عشرة أرادب تمراً. فاغتصبها السلطان فلم تحمل فى ذلك العام شيئاً ولا تمرة واحدة!![1].

وهى كلها بالطبع قصص مختلقة كان الراوية يتصور أن الغاية الأخلاقية التى تستهدفها تبرر اختلاقها فهى فى مجموعها نصائح للملوك.

الواقع أنه حتى علم الملك هو علم أخلاقى فى جوهره، والسبب فى ذلك أن الكيان السياسى يقوم على أساس أخلاقى، ويستهدف أيضاً غاية أخلاقية، أنه يقوم على أساس الملك الصالح، ويستهدف إعداد الناس للآخرة بأعمالهم الصالحة. ومن هنا فأن ألوان العلوم والمعارف التى يتطلبها هذا النظام للحاكم لابد أن تكون أخلاقية ـ وتوجهاته أخلاقية أيضاً.

وإليك هذا المثال:

«كان بعض سلاطين المغرب يسير يوما وبين يديه الوزراء إذ نظر إلى جماعة من التجار فقال لوزيره: أتحب أن أريك ثلاث طوائف طائفة لهم الدنيا والآخرة، وطائفة لا دنيا ولا آخرة، وطائفة دنيا بلا آخرة؟ قال وكيف ذلك أيها الملك؟. فقال الذين لهم الدنيا والآخرة فهؤلاء التجار يكسبون أقواتهم، ويصلون صلاتهم، ولا يؤذون أحداً. وأما الذين لا دنيا ولا آخرة فهؤلاء الشرطة والخدمة الذين بين أيدينا، وأما الذين لهم دنيا بلا آخرة فأنا وأنت وسائر السلاطين..»[2].

ويروى الطرطوشى أن بعض السلاطين قال يوماً لأصحابه: اعلموا أن السلطان والجنة لا يجتمعان»[3].

---

(١) المرجع نفسه ص ٤٦ .

(٢) الطرطوشى «سراج الملوك» ص٤٧ .

(٣) المرجع نفسه.

وكثيـراً ما يروى الطرطوشى أن أحد السـلاطين أرسل إلى رجل له قدر يطلب منه أن يطلق أمرأته لأنه يريدها لبعض أصحـابه! ويأبى الرجل وسأل الرسل غير مرة ثم ينصحه ناصح: «لا حيلة لك فأن اللطان لا يخاف فى الدنيا عارا ولا فى الآخرة نارا»! فيقتنع الرجل آخر الأمر ويطلقها!!

أمثلة أخرى: ـ

(أ) عبد الملك بن مروان الذى طرح المصحف جانباً يوم ولى الخلافة!

(ب) هارون الرشيد:

«لما حج هارون الرشيـد لقيه عبـد الله العمرى فى الطواف، فـقال له ياهارون: قال لبيك ياعم! قـال: كم ترى ها هنا من الخلق؟ قالك لا يحصيـهم إلا الله. فقال اعلم أيها الـرجل إن كل واحد منهم يسـأل عن خاصة نفـسه، وأنت وحـدك تسأل عنهم كلهم فانظر كيف تكون! فـبكى هارون وجلس، فجعلوا يعطونه منديلاً منديلاً للدموع»!!

ثالثاً: فى بيان الحكمة فى كون السلطان فى الأرض:

«اعلمـوا أرشـدكم الله أن فى وجـود السلـطان فى الأرض حكمـة لله تعـالى عظيـمـة، ونعمـة على العـبـاد جزيـلة، لأن الله سبـحـانه جَـبَل الخلق على حب الانتصاف[1]. وعدم الانصاف ومثلهم بلا سلطان مثل الحيتان فى البحر يزدرد الكبير الصغير[2]، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ولم يستقم لهم معاش ولم يهنأوا بالحياة[3]..

لو أن الطرطوشى كان يعـنى «بوجود السلطان» ـ ضرورة وجـود القانون الذى ينظم العـلاقات بين الناس الذى يصـبحون بدون القـانون حيـوانات تنهش بعضـها

(١) الانتصاف: انتصف من فلان استوفى حقه منه كاملاً ـ وايضاً: انتقم منه.

(٢) ولهذا لا مانع من أن يـرسل السلطان إلى حكيم يستفتيه فيمن هو اولى بالرحمة: إنى سائلك عن ثلاثة اشياء إن أجبت عنـها صرت لك تلميذا: اى الناس أولى بالرحمة، ومـتى تضيع امور الناس، وبم تتلقى النعمة من الله؟!. سراج الملوك ص ٣٧ .

(٣) هذه القصص كلها مأخوذة من كتاب الطرطوشى: «سراج الملوك» ص ٤٧ .

بعضاً، لاتفقنا معه تماما: لكنه للأسف يقصد بالسلطان «الحاكم» ـ بل أنه يقارن بين وجود الله ووحدانيته وتدبيره للعالم ووجود السلطان الواحد!

«كما لا يستقيم سلطانان فى بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره فى سلطان الله تعالى كالبلد الواحد فى يد سلطان الأرض..».

«الرعية بلا سلطان مثال بيت فيه سراج منير وحوله فئام[1] من الخلق، يعالجون صنائعهم، فبينما هم كذلك طفىء السراج فقبضوا أيديهم للوقت وتعطل ما كانوا فيه: فتحرك الحيوان الشرير، ودبت العقرب من مكمنها وفسقفت الفارة[2] وخرجت الحية... الخ.

«السلطان كالغيث الذى هو سُقيا الله تعالى وبركات السماء حياة الأرض ومَنْ عليها[3]..».

وإذا كان للحاكم مطر فإن الغيث نفسه قد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان وتكون فيه الصواعق وتدر سيوله فتهلك الناس والدواب والذخائر ويموج البحر فتشتد بليته على أهله»[4].

رابعاً: منزلة السلطان من الرعية: (أو تقديس الحاكم)

من أهم أبواب الكتاب كلها الباب التاسع الذى يتحدث فيه الطرطوشى عن «منزلة السلطان من الرعية»[5]. يقول:

«اعلموا أن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد، فإذا صفت الروح من الكدر سرت إلى الجوارح سليمة، وسرت فى جميع أجزاء الجسد، فأمن الجسد

(١) فئام = جماعة من الناس.

(٢) الفارة ـ الفأر.

(٣) من الواجب شرعا نصب امام أو حاكم أعلى للأمة، ويكون تحت يده من يعاونه من الحكام والولاة الآخرين.

(٤) «سراج الملوك» ص ٤٨ ـ ٤٩ .

(٥) مهمة هذا السلطان أن يجمع كلمة الأمة ويدبر أمورها فى الدين والدنيا. «نظام الحكم فى الإسلام محمد يوسف موسى» ص ٤٧ .

من الغير فاستقامت الجوارح والحواس وانتظم أمر الجسد[1]، وإن تكدرت الروح أو فسد مزاجها فيا ويح الجسد فتسرى إلى الحواس والجوارح كدرة وهى منحرفة عن الاعتدال فأخذ كل عضو وحاسة بقسطه من الفساد فمرضت الجوارح، وتعطلت فتعطل نظام الجسد وجر إلى الفساد والهلاك.

ومثال السلطان أيضاً مثال النار، ومثال الخلق مثال الخشب، فما كان منها معتدلا لم يحتج إلى الناس وما كان منها متاودا احتاج إلى النار ليقام أوده فيعدل عن عوجه، فإن أفرطت النار احترق الخشب قبل أن يستقيم أوده، وإن قصرت النار لم يكن الخشب لقبول الاعتدال.

والسلطان أيضاً «عين خرارة فى أرض خوارة» فإن سلمت الماء من الكدر والفساد تغذت به الأرض وعروق الأشجار فغلظت وفرعت أعضائها، وأمتد أفنائها، ثم أخرجت أوراقها وأبرزت أزهارها ثم قذفت ثمارها[2].

خامساً: الخصال الواجب توافرها فى الملك:

أما الخصال الواجب توافرها فى الملك فهى: «ثلاثة اللين وترك الفظاظة والمشاورة وأن لا يستعمل على الأعمال والولايات راغب فيها ولا طالب لها - اعلم أن هذه الخصال من أساس الملك اثنتان نزلتا من السماء واحدة ذكرها الرسول: أما الإلهية فقال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وفى الآية إشارتان أحداهما أن الفظاظة تنفز من الأصحاب والجلساء وتفرق الجموع والحشم وإنما الملك ملك بجلسائه وأصحابه وحشمه وأتباعه..»[3].

«وأول الخصال وأحقها بالرعاية العدل الذى هو قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء كانت نبوية أو إصلاحية «أن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى..» [النحل : ٩٠].

---

(١) تشبيه المدينة الفاضلة بالبدن موجود أيضا عند الفارابى ص ٣٨ من نشرة على عبد الواحد وافى.

(٢) الطرطوشى «سراج الملوك» ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣) المرجع نفسه.

العدل ميـزان الله فى الأرض الذى به يؤخذ للضعـيف من القوى، وللحق من المبطل، وليس موضع الميـزان من الرعية فـقط، بل بين السلطان والرعية أيضـاً فمن أزال ميزان الله الذى وضعه من القيام بالقسط فقد تعرض لسخط الله تعالى[1].

«واعلم أيها الوالى أن الملك بمنزلة رجل فرأسـه أنت وقلبه وزيرك ويداه أعوانك ورجلاه رعيـتك وروحه عدلك وما بقـاء جسد بلا روح، وإذا أردت ذروة العـــدل فاعلم أن الرعـية ثلاثة أنفس كبيـر وصغيـر ووسط، فاجعل كبـيرهم أبا، ووسطهم أخا، وصغيرهم ابنا: فـبر أباك، وأكرم أخاك، وارحم ابنك فانك واصل بذلك إلى بر الله وكرامته ورحمته»[2].

«سلطان جائر أربعين عاما خيرمن رعية مهملة ساعة واحدة من النهار!».

اجعل العدل رأس سياستك فتسقط عنك جـميع الآفات المفسدة للسياسة وتقوم لك جميع الشرائط التى تقوم بها المملكة.

«أمام عـادل خيرمن مطـر وابل، وأسد حطوم خيـرمن سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم».

«اتخذ أيـها الملك العلمـاء شعارا والصـالحين دثارا فـتدور المملكة بين نـصائح العلماء ودعوات الصالحين»[3].

«سليمان بن داود سلب ملـكه حين جلس الخصمان بين يديه، وكـان لأحدهما خاصة سليمان، فقال فى نفسه وددت أن يكون الحق لخاصتى، فأقضى له فسلبه الله تعالى ملكه، وقعد الشيطان على كرسيه ـ فاجعل العدل رأس سياستك! (ص٥٢).

---

(١) الطرطوشى «سراج الملوك» ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٣) لاحظ أن «التشاور» والمشاورة يعنى استلهام النصيحة فقط! فدور العلماء إسـداء النصيحة إلى الملك من منطلق أخلاقى بحت أما «الحق السياسى» الذى يمـارسه الفرد فلا وجود له.. بمعنى أنه ليس من حق الفرد المحكوم أن يسـهم فى إبداء الرأى للحاكم أو أن يشارك فى الحكم. «فذلك غـير جائز لأنه أقرب إلى المشاركة فى النكاح» ـ كما يقول الماوردى.
الأحكام السلطانية ص ٩ .

قيل للإسكندر: «لو أكثرت من النساء حتى يكثر نسلك ويحيا ذكرك فقال: إنما يحيى الذكر الأفعال الجميلة والسيرة الحميدة».

الإمام الجائر هو ذلك الذى تكثر منه الشكاية إلى الله[1].

سادساً: صفات الحاكم السلبية:

إذا كانت الصفات الأساسية السابقة تعول على تدعيم المملكة فما هى الصفات السلبية التى تعمل على هدمها؟!

أيضاً صفات أخلاقية: يقول الطرطوشى:ـ[2]

قالت العرب والعجم ست خصال لا تغتفر من السلطان: الكذب والخلف والحسد والحدة والبخل والجبن ـ وقال الشاعر:

حسب الكذوب من المهانة	بعض ما يحكي عليه
إذا سمعت بكذبه	من غيره نُسبت إليه

وقال غيره:

لي حيلة فيمن ينم	وليس في الكذاب حيلة
مَنْ كان يخلق ما يقول	فحيلتي فيه قليلة

«من صفات الحاكم المرذولة: الكذب والغدر، والخبث، والجور، والسخف، والتمنع عن سماع النصح، والكبر الذى يكسب المقت»[3].

الباب الرابع عشر: «فى الخصال المحمودة فى السلطان»

---

(١) لا تصلح الناس فوَضى لا سُراة لهم
ولا سُراة إذا جهالهم سادوا

(السراج: سُراة كل شيء أعلاه). ولاحظ أن الشكاية إلى الله، أما أن يحال الحاكم إلى المجلس النيابى لمحاكمته، كما فعل الأمريكيون مع «كلنتون» أو إلى القضاء كما فعل الإسرائيليون وغيرهم ـ فذلك أمر لا يمكن للعقل العربى أن يتصوره لا قديما ولا حديثا.

(٢) «سراج الملوك» ص ٥٦ .

(٣) ص ٥٧ .

«اتفق العلماء والحكماء عليها فقالوا: أيها الملك إن قصرت قوتك عن عدوك فتخلق بالأخلاق الجميلة التى ليس لعدوك مثلها. فأنها الكفاية من الغارة الشعواء..»[1].

«قيل للإسكندر بما نلت ما نلت؟ قال: باستمالة الأعداء والإحسان إلى الأصدقاء..!» (ص ٩١)



(١) ص ٥٨ .

"الباب السادس"

« انفصال الأخلاق عن السياسة »

" لقد ارتكبتُ من الجرائم لصالح بريطانيا، ما لو ارتكبته بداخلها لقضيتُ حياتي كلها في السجن"!

ونستون تشرشل "

الفصل الأول

نقولا ماكيافللى

«لن تزدهر الدولة، ما لم يندفع مواطنوها إلى العمل لمجدها بدافع غير الخوف من عقاب الحاكم».

«ماكيافللي»

«لا يمكن المحافظة على الدول عن طريق الكلمات..»

«ماكيافللي»

أولاً: تمهيد:

عاش ماكياڤللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) فى عصر النهضة الأوربية بكل ما اشتمل عليه من تغير عنيف أشبه بتغييرات الظواهر الطبيعية حيث أحاط بالإنسان «جو» جديد وراح يتنفس هواء جديداً، ويستمتع بحياة لاعهد له بها من قبل، ويتذوق شتى طعومها، وينعم بصورها وأشكالها ـ ذلك هو عصر النهضة: عصر التحولات الكبرى فى بنية المجتمع الأوربى لا سيما إيطاليا، على كافة المستويات الاجتماعية والثقافية والعلمية. وعلى الرغم من أن تيار النهضة سرى فى غرب أوربا، واندفعت فيه إيطاليا بقو كبيرة، فقد تشكلت النهضة فى كل بلد بشكل خاص تبعا لخصائص المكان العقلية ومميزاته الروحية، وظروفه الاجتماعية. ويشبّه الأديب الفرنسى «فرانسوا رابليه Francois Rabelais» ـ (١٤٩٣ ـ ١٥٥٣) هذا التنوع لعصرالنهضة الذى وجد فى كل بلد بقوله أنه يشبه مجموعة من الباحثين كانوا يبحثون عن معبد باك بك Back Buck ثم عثروا عليه فى نهاية الأمر، وعندما وصلوا إلى المذبح ودخلوه، قدمت لهم الكاهنة النبيذ، فتناولوه وشربوا منه جرعات حتى ارتوا. وعلى الرغم من أنه كان شراباً واحداً خالصاً. ومن نافورة واحدة، وذا طعم واحد، إلا أن هذا الطعم تعدد مذاقه بتعدد الشاربين واختلف باختلافهم، وحسب استمرائهم له. وتلك كانت الحال تماما بالنسبة لخمر النهضة ومذاقها[١].

وفضلاً عن ذلك فقد كانت إيطاليا فى عصر النهضة مقسّمة إلى خمس ولايات رئيسية هى البندقية، وميلانو، وفلورنسا، ودولة البابا، ومملكة نابولى. وقد عاصر ماكيافللى ـ فى مدينة فلورنسا مسقط رأسه ـ تجربة الراهب الدومينيكانى «سافونا رولا (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) Savonarola المصلح الدينى الذى شن حملة عنيفة على الفساد الأخلاقى الذى عرفته الكنيسة فى عصره، وبعد أن تمّ طرد آل مديتشى Medici من فلورنسا ـ نتيجة لحملته العنيفة عليهم ـ أنشأ فى هذه المدينة جمهورية تقوم على الدكتاتورية الدينية، استمرت لمدة ثلاث سنوات، تعتمد على نظام يقوم

(١) محمد مختار الزفزوقى «نيقولا ماكيافللى» مكتبةالأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٥٨ ص ٧ .

على الزهد والوعظ، ونشر الفضيلة الأخلاقية والقيم الدينية. ولقد حاول هذا الراهب المسيحى المتطهر البسيط أن يجعل من فلورنسا «جمهورية فاضلة عن طريق الدين» وأن يفرض على الناس الأخلاق والمحبة فى نظام من الرقابة والضوابط الاجتماعية. ولقد نجح «سافونا رولا» لبعض الوقت، غير أن سلطته الحقيقية كانت، فى الواقع، تعتمد أكثر مما أدرك هو نفسه، على شهرته فى براعته السحرية، وعندما رفض ذات يوم أن يقوم بعمل معجزة انقلب عليه شعب فلورنسا وأحرقه(١).

ولقد تعلّم ماكيافللى الكثير من الدروس من هذا الجو الذى عاش فيه:

(١) تعلّم من عصر النهضة الثورة على التقاليد والأفكار القديمة التى ورثها عن الماضى، فهى ليست بالضرورة صادقة أو موضع إجلال واحترام.

(٢) تعلّم من تجربة «سافونا رولا» وسقوطه وفشله أن الوعظ والإرشاد لا يصلحان فى بناء الدولة. وأنه لا يمكن الدفاع عن الدول عن طريق الكلمات وحدها كما قال هو نفسه.

(٣) زادت تجربة «سافونا رولا» من نفور ماكيافللى، للديانة المسيحية وما تقدمه من قيم أخلاقية «ضعيفة» لا تصلح لبناء الدولة الذى ينبغى فى رأيه أن يعتمد على السيف أعنى على القوة والعنف.

(٤) صحيح أن ماكيافللى لم يكن يأبه لفسق الكرادلة ورجال الدين، ولم تكن اعتراضاته موجهة إليهم بالدرجة الأولى - وإنما كان يوجه سهامه نحو المسيحية ذاتها التى حاول بعض الشرفاء من أمثال «سافونا رولا» الدفاع عنها. ومن هنا فقد ذهب ماكيافللى إلى أن المسيحية، حتى فى أحسن أحوالها، تعلّم الناس الفضائل الخاطئة لأنها تعلمهم: الذل، والخضوع، والخنوع، باسم التواضع، وانكار الجسد، ونبذ المادة والمصالح الدنيوية، وإدارة الخد الآخر للصفح، وتعليق آمال الإنسان فى الغبطة، والفرح، والسعادة، على حياة أخرى سوف توجد بعد الموت(٢).

(٥) استفاد ماكيافللى كثيراً من المناصب الإدارية التى شغلها فى مدينة فلورنسا

---

(١) Ernesto Landi: Machiavelli in : Western Political Philosopers" - edited by Maurice Cranston Background Books London 1964, p. 37.

(٢) I bid, p. 39.

طيلة أربعة عشر عاماً، عمل فيها فى الديوان القنصلى، وسكرتيراً عاما لمجلس العشرة الذى كان يهتم بقضايا الحرب والشئون الخارجية، ويقوم بكتابة الرسائل الموجهة إلى الممثلين الدبلوماسيين لجمهورية فلورنسا بالخارج.

(٦) وفى نهاية حياته انعزل ماكيافللى فى بيته الريفى المتواضع فى سان كاسيانو San Casciano حيث راح يتأمل السياسة بصفة عامة ومصير إيطاليا بصفة خاصة، وطنه الذى تنخر فيه الانقسامات الداخلية وتدمره الأسر الحاكمة. وكانت نتيجة هذه التأملات أن كتب الفيلسوف كتابين هامين: الأول هو كتابه الصغير الشهير المسمى «الأمير»[(١)]، والثانى هو «كتاب المطارحات»[(٢)].

ثانياً: الأمير:

أراد ماكيافللى من تأليف هذا الكتاب أن يكسب ود أسرة مديتشى ورضاها عليه بعد أن نفته إلى الريف، وهو لهذا السبب يهديه إلى «لورنتسو الأفخم» على حد تعبيره، وهو لورنتسو دى مديتشى (١٤٩٢ ـ ١٥١٩) ـ وهو يقول له فى هذا الإهداء «اعتاد الذين يخطبون ود أمير من الأمراء أن يهدوه أشياء نفيسة.. كالخيل والأسلحة واللباس الموشى، والجوهر.. لكننى أقدم لسموكم [هذا الكتاب] دليلاً متواضعاً على ولائى..»[(٣)]. ولم يكن هذا الكتاب من نوع الأبحاث «المدرسية» التى يدرسها العلماء، ويتولاها فلاسفة السياسة بالشرح والتحليل والتفسير. ولم يقرأ هذا الكتاب بقصد إشباع حب الاستطلاع من الناحية النظرى. إذ سرعان ما اتجه قراؤه الأوائل إلى تطبيق ماجاء فيه بالفعل[(٤)]. فهو كتاب عملى جداً، وواقعى للغاية، قصد به

(١) ترجمه إلى العربية الأستاذ محمد مختار الزقزوقى مع دراسة وتعليقات وافية، ونشرته مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٨ .

(٢) ترجمه إلى العربية الأستاذ خيرى حماد بعنوان «مطارحات ماكيافللى» ونشرته دار الآفاق الجديدة بيروت عام ١٩٨٢ (الطبعة الثالثة).

(٣) N. Machiavelli: The Prince, Trans. by W.K. Marriott Everyman's Library, London, 1958, p.3.

ـ وانظر الترجمة العربية فى كتاب الأستاذ محمد مختار الزقزوقى «نيقولا مكيافللى» مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة عام ١٩٥٨ ص ١٩٣ .

(٤) ارنست كاسيرر «الدولة والأسطورة» ترجمة د. أحمد حمدى محمود ومراجعة أحمد خاكى الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة عام ١٩٧٥ ص ١٦١ .

صاحبه وصف الحياة السياسية الواقعية وتوجيه نظر «الأمير» إلى الشروط اللازمة لإقامة جمهورية أو إمارة فى عالم الواقع - لا يوتوبيا أو مدينة فاضلة فى عالم الخيال - والمحافظة عليها. يقول: «لما كان هدفى أن أكتب شيئاً يفيد مَنْ يفهمه فقد اتضح لى أنه من الأفضل أن ألتزم بالحقيقة الواقعية للموضوع بدلاً من تقديم صورة خالية عنه. لقد رسم كثيرون جمهوريات وإمارات لم يعرفها أو يرها أحد قط. أن الفارق لشاسع جداً بين حياة الإنسان كما هى، وكيف ينبغى له أن يحيا. إنْ مَن يتجاهل ما يتم عمله بالفعل ويتجاوزه إلى ما ينبغى أن يعمل، فأنه سرعان ما يدرك أنه يهلك بدلا من أن يحافظ على بقائه. .»[1].

وعلى الرغم من أن الكتاب عملى وواقعى ولا يسعى إلى بناء «يوتوبيا» فى الخيال، بل وصف ما يدور على أرض الواقع - فأنه يدرس نظم الحكم القائمة ويقسمها إلى جمهوريات وإمارات «فكل الدول وجميع نظم الحكم التى كانت وما زالت صاحبة السلطة على الناس هى إما جمهوريات أو إمارات»[2]. والجمهورية دولة حرة والإمارة (أو الملكية) ليست كذلك، ومن ثَّم فالجمهورية أعلى مرتبة من الإمارة، سواء من ناحية طبيعة كل منهما. ولهذا نراه يقول فى مكان آخر أنه ينتج من جميع الصراعات السياسية ثلاثة نظم: إما حكم فردى، وإما حرية، وإما حالة فوضويئة عشوائية - وهذا النوع الأخير لا يستحق الكلام عنه فهو حالة لا يوجد فيها أى تنظيم سياسى. ومن هنا يعود ماكيافللى مرة أخرى إلى تقسيمه للنظم إلى جمهورية وملكية (إمارة) - والجمهورية أعلى مرتبة وأكثر حرية، لكنها صورة من صور الحكم لا تناسب كل أمة، إذ لابد من توافر درجة كبيرة من «القدرة» Virtu وهى تعنى طاقة العزم على الأمور وتقريرها فى شعب ما حتى يصبح النظام الجمهورى مناسبا له، ويتسنى لهذا الشعب أن يحافظ على هذا النظام. ولقد رأى أن معظم معاصريه ليسوا صالحين بعد لشكل الحكومة الجمهورية الأكثر حرية، ولا

---

(١) N. Machiavelli: The Prince, p.83.

- وانظر الترجمة العربية سالفة الذكر ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) Machiavelli: The Prince, p.

- والترجمة العربية ص ١٩٥ .

يمكن لهم أن يجهزوا بين يوم وليلة. ذلك أن السمة الأساسية للحكومة الجمهورية هى الحرية، ومن الخطر أن تُعطى الحرية فجأة لأناس وهم غير معتادين عليها يقول:

«أنَّ مثل هذا الشعب لا يختلف كثيراً عن الحيوان الشرس، خلقته الطبيعة على الشراسة، وألف العيش فى الغابات، ثم جىء به أسيراً ليقضى حياة الأسر والعبودية، ولينشأ فيها ويألفها. وبعد أن تَّم لآسريه ما أرادوا له، أطلقوا سراحه ليجول فى الأرياف كما يشاء، فأحس بالعجز عن البحث وحيداً عن غذائه، ولما لم يجد مكانا يستطيع أن يأوى إليه، فقد وقع فريسة سهلة فى أيدى أول من صادفه ليعيده إلى الأغلال والقيود..»[1]. وهكذا كان ماكيافللى يعتقد أنه لابد من تهيئة الجو لكى يمارس الناس حريتهم، وهى نفس الفكرة، تقريباً، التى تقال الآن من أنه لابد من وجود فترة انتقال حتى يتهيأ الناس لممارسة الديمقراطية أو لحكم أنفسهم ـ وهى فكرة تنطوى على مغالطة شديدة الخطورة سبق أن عالجناها فى مكان آخر[2].

والملاحظ أن ماكيافللى لم يحاول فى كتابه أن يعبّر ـ ولو مرة واحدة، عن قواعد ونظم عامة أو حقائق مطلقة عن المجتمع. كما أنه لم يبحث فيه أمر شرعية الحكم إلا بصفة عارضة، بل ركزّ تحليله على كل ما تتبعه السلطة من أساليب للسيطرة والنفوذ. وبمعنى آخر لقد انصرف إلى بحث السلطة العارية من الشرعية كما أنه لم يتناول مشكلة الحقوق على الاطلاق.

ولقد تناول ماكيافللى فى هذا الكتاب الصغير مجموعة من القواعد العملية التى تمكن الأمير أو الحاكم من الحفاظ على قوته وسلطانه. وقد رسم له نهجا معينا فى السياسة الداخلية والخارجية ونصحه باتباعه بصورة دقيقة. وقد استقى ماكيافللى هذا النهج من مقتضيات السلطة، والطبيعة البشرية. وانتهى فى الفصل الأخير من «الأمير» إلى ضرورة قيام رجل قوى يتمكن من توحيد إيطاليا الممزقة التى تئن تحت

---

(١) نيقولا ماكيافللى «المطارحات» ص ٢٧٨ خيرى حماد ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٢ ص ٢٧٨ .

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «مسيرة الديمقراطية.. رؤية فلسفية» دار زويل بالقاهرة عام ١٩٩٩ . وانظر أيضاً كتابنا «الطاغية» الطبعة الثالثة ـ أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص ٣٦ وما بعدها.

أقدام الأجانب:[1] وهى أحوك ما تكون لمثل هذا الرجل لينقذها من التشبب والضياع: «وإذا كان من الضرورى أن يكون الإسرائيليون فى مصر عبيدا لكى تظهر قدرة موسى، وأن يبطش الميديون بالفرس لكى يعطى ذلك البطش مجالا لعظمة قورش وبسالته... فتلك هى الحال الآن عندنا فقد وصلت إيطاليا إلى وضعها الراهن حتى تظهر قوة العبقرية الإيطالية..»[2].

وبالإضافة إلى ذلك يتناول الكتاب موضوع الإمارات وأنواعها، وكيفية نشأتها وتطورها والمحافظة عليها، فهو يعالج ابتداء من الفصل الثانى حتى الفصل الحادى عشر الأنواع المختلفة لنظام الحكم الفردى - وفى الفصل من الثانى عشر حتى الرابع عشر مشكلة الأنواع المختلفة من الجنود والقدرة العسكرية، ثم فى الفصول من الخامس عشر حتى الثالث والعشرين أنواع السلوك المختلفة التى على الحاكم أن يتبعها أو يتجنبها[3].

(١) أنواع الإمارات:

لما كانت «الجمهورية» التى هى فى مرتبة أرفع ويمارس فيها الناس الحرية بشكل أقوى - بعيدة المنال فى وقتنا الراهن، فأن ماكيافللى يهتم بدراسة الشكل الثانى من أشكال الحكم وهو الإمارات ويقسمها إلى نوعين إمارات مورثة وإمارات حديثة النشأة يقول «الإمارة - (أو النظام الملكى) إما وراثية فيها حكام من أسرة بعينها منذ سنين طويلة أو إمارة (ملكية) قامت حديثاً وهذه الأخيرة إما جديدة تماما.. أو كأجزاء جديدة تُضاف إلى ممتلكات الأمير الموروثة وتلحق بها كما هى فى الحال مملكة ميلانو فى عهد ملك أسبانيا..»[4].

---

(١) كانت إيطاليا ممزقة من الداخل إلى خمس ولايات متناحرة، تغزوها وتسيطر عليها بين الحين والحين القوات الفرنسية والسويسرية والألمانية... الخ.

(٢) N. Machiavelli: The Prince, p145.

(٣) قارن: «تاريخ الفكر السياسى» تأليف د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، دار النجاح بيروت عام ١٩٧٣ ص ١٧٨ .

(٤) N. Machiavelli: The Prince, p68.

(٢) طرق الوصول إلى الحكم:

يعتقد ماكيافللى أن هناك أربع طرق للوصول إلى الحكم يمكن أن نوجزها على النحو التالى:ـ

(أ) أن يصل الحاكم إلى السلطة بقوته وقدرته Virtu.

(ب) الوصول إلى الحكم عن طريق مساعدة الحظ Fortuna .

(جـ) الوصول إلى الحكم عن طريق الإجرام.

(د) الوصول إلى الحكم عن طريق مساعدة المواطنين.

(أ) أما الطريق الأول ـ أى الوصول إلى الحكم بقوة الشخص وقدرته فأن ماكيافللى يضرب المثل له بالنبى موسى، وقورش فى فارس، وروملوس الذى حكم روما فترة من الزمن فيما يقول، وكذلك ثسيوس Theseus الذى حكم أثينا وأشباههم. فهم جميعاً لا يدينون بشىء إلى الحظ، بل واتتهم الفرصة التى اغتنموها واعتبروها مناسبة، ولو لم يكونوا أصحاب قدرات لأصبحت هذه الفرصة عبثا لا جدوى منه.

(ب) أما أولئك الذين وصلوا إلى الحكم عن طريق الحظ، فهم أفراد عاديون لكن الحظ خدمهم، فرفعهم وأصبحوا أمراء، فلم يعانوا عناء كبيراً فى أمر الصعود إلى منصة الحكم، وإنْ عانوا كثيراً، بعد ذلك، فى توطيد ملكهم. كما حدث لكثير من المدن اليونانية مثل «أيونيا» وغيرها التى عيّن «دارا» أمبراطور فارس لها أمراء للسيطرة عليها. ولم يكن الواحد منهم فرداً ذا عبقرية عظيمة أو يستحق المنصب الذى يشغله.

(جـ) أما الطريقة الثالثة فهى الوصول إلى الحكم عن طريق الجريمة التى يضرب لها ماكيافللى مثلاً بوصول أجاثوكليس Agathocles إلى عرش صقلية فى حين أنه لم يأت من بين صفوف العامة فحسب، بل من أحقر مكان وأشده وضاعة، فقد كان أبوه صانع فخار، وعاش الابن حياة عانى فيها أقصى صور الشر. وإنْ تميّز شره

بالذكاء وحيوية البدن. التحق بالجيش وتقلّب فى مراتبه، وعيّن بريطورا Practor[1] فى سراقوصة، ومنذ تلك اللحظة صم أن يكون «أميراً»، وبإشارة خاصة ذبح جند أعضاء مجلس الشيوخ، وأغنى أغنياء المدينة، وقبض الطاغية على زمام الحكم دون أية محاولة مدنية[2].

(د) أما الطريقة الرابعة والأخيرة فهى أن يصبح المرء «أميراً» برغبة أقرانه المواطنين، وليس بالجريمة أو العنف، وبلوغ المنصب على هذا النحو لا يتوقف أبداً على الجدارة أو الحظ، وإنما يعتمد على الدهاء أحياناً اغتنام الفرصة المواتية، لأن المرء يبلغ منصة الحكم برغبة الشعب أو بإرادة الطبقة الأرستقراطية، فكثيراً ما يشعر النبلاء أنهم عاجزون عن مقاومة الشعب، فيعمدوا إلى الاتحاد ويختاروا واحداً من بينهم ويجعلوه أميراً ليتسنى لهم فى ظل سلطانه أن يحققوا مشروعاتهم الخاصة. والشعب من ناحية أخرى عندما لا يستطيع مقاومة النبلاء يسعى إلى أن يرفع من بينه أميراً يصنعه لكى يحتمى فى ظل سلطته. والأمير الذى وصل إلى الحكم بمساعدة النبلاء يعانى كثيراً للمحافظة على حكمه أكثر من الشخص الذى رفعه الشعب إلى الإمارة، ذلك لأن الأمراء من حوله يعدّون أنفسهم أندادا له، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يوجه الحكم كما يروق له! أما مَنْ رفعه الشعب إلى مرتبة القيادة فهو يجد نفسه وحيداً فلا يشعر بأن أحداً حوله سوى قلة ضئيلة![3].

ثالثاً الحكم الدينى:

يفرد ماكيافللى فصلاً خاصاً فى كتاب الأمير - هو الفصل الحادى عشر - للحديث عن الإمارات الكنسية. أو ما يمكن أن يسمى «بالحكم الدينى». ويعتقد ماكيافللى أن وصول رجال الدين إلى الحكم قد يكون بإحدى طريقتين الأولى أو الثانية - أى القدرة أو الحظ، لكن المحافظة على نظام الحكم لا يرجع إلى أى منهما

---

(١) منصب القاضى عند الرومان. وكان ينتخب كل عام. ويقوم أحياناً بمهام القنصل.

(٢) N. Machiavelli: The Prince, p 43 - 44.

وانظر أيضاً الترجمة العربية بقلم الأستاذ محمد مختار الزقزوقى ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) I bid, p. 51 - 52.

لأن التقاليد الدينية هى التى تُبقى عليه . وهو يعتقد أن «هؤلاء الأمراء هم وحدهم الذين يملكون إمارات دون أن يدافعوا عنها ، ولهم رعايا دون أن يحكموهم. ولا تخرج هذه الإمارات عن طاعتهم بالرغم من كونها دون حماية. ولا يهتم مواطنو هذه الدول بأنهم غير محكومين ولا يستطيعون، بل ولا يرغبون فى الخروج على الحكام. وتتمتع هذه الإمارات دون غيرها بالأمان والسعادة. وبما أنهم يخضعون لقوانين سماوية، فلا يستطيع العقل البشرى فهمها، ومن ثَّم فلن أقول عنها سوى أنه: طالما أن الله هو مؤسسها وحاميها فمن خطل الرأى مناقشتها أو إصدار الحكم عليها . .[1]».

وعلى الرغم من سخرية ماكيافللى من مثل هذه الإمارات، وتوجيهه النقد بل اللوم إليها مرات كثيرة، فأننا مع ذلك نستطيع أن نقول إنه لم يكن ضد الدين بل إنه كان يحله محل الإجلال دائماً فهو يقول مثلاً: «لا دليل أصدق على إنحطاط أى بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الإهمال وعدم الاكتراث. . »[2]. وهكذا نجد أنه كان يعطى للدين أهمية خاصة داخل الدولة، من حيث أنه قوة تؤثر تأثيراً قوياً فى أفراد الشعب. فالدين عنصر هام وضرورى لصحة الدولة وعدم فسادها ولن تزدهر دولة ما فى رأيه ما لم يندفع مواطنوها إلى العمل لمجدها بدافع غير الخوف من عقاب الحاكم. فإذا أعلّت الدولة من شأن الدين حققت أهدافها وأغراضها بشرط أن يظل الدين تحت سيطرة الدولة ونفوذها وإشرافها، وليس فوقها أو بجانبها أو له حق مسار لحقها. لكنه كان ضد الديانة المسيحية يقول: «يرى كثيرون أن ازدهار المدن الإيطالية راجع إلى كنيسة روما، ولكنى أختلف معهم فى هذا الرأى. . »[3]. وهو يقدم دليلين الأول أن إيطاليا قد خسرت بتأثير المثل السىء الذى يقدمه بلاط روما كل إجلال للدين. . وهكذا فأن أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة، ورجالها هو أننا صرنا ملحدين ومعوجين. . »[4].

---

(١) I bid, p. 61 .

(٢) نقولا ماكيافللى «المطارحات. . » تعريف خيرى حماد ـ دار الآفاق الجديدة بيروت ص ٢٦٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٦٨ .

والدليل الثانى يقول ماكيافللى: «ولكنا ندين للكنيسة المسيحية ورجالها بشىء أعظم، ولعله السبب الثانى فيما لحق بنا من خراب - فالكنيسة هى التى جزأت إيطاليا وما زالت تحافظ على تجزئتها. لقد كان سلطان الكنيسة من الضعف بحيث لم يستطع توحيد إيطاليا، ولكنه كان من القوة بحيث عاق توحيدها...»[1].

والغريب أن ماكيافللى كان ضد الديانة المسيحية لأسباب أخلاقية! فهى لم تعمد إلى تعليم الناس، فى رأيه، ما يسميه بالقدرة Virtu لقد كان فيلسوفنا واقعياً بمعنى أنه أكد باستمرار ما رآه من وقائع، بل حقائق، عن الطبيعة البشرية والحياة السياسية بصفة عامة. فضلاً عن أن ميوله كانت تنبع من رغبته فى إحياء نمط جمهورى استهواه عند قراءته كتب التاريخ لا سيما تاريخ روما القديمة[2].

رابعاً: الأخلاق.. والسياسة:

لا شك أن ماكيافللى وجه الدراسات السياسة وجهة جديدة، عندما أعلن منذ البداية أنه يرفض، كمفكر سياسى، اجترار الأفكار السياسية العتيقة، وأنه لا يبنى مدينة فاضلة، ولا يبحث عن شروط السعادة فى جمهورية محكمة التدبير. كما أنه لا يعنى بالبحث عن العلاقة بين مدينة الله ومدينة الإنسان كما فعل القديس أوغسطين من قبل. بل أنّ مهمته هى فهم قوانين السلطة وتنظيرها، أعنى أن مهمته سياسية فقط، وليست أخلاقية. وتقوم السياسة عند ماكيافللى على أساس مبدأ شهير هو أن «الغاية تبرر الوسيلة» وهذه الغاية هى أساساً، مصلحة الوطن، ذلك لأن الوطن هو المركز الذى تدور حوله الأخلاق الماكيافلليه، وهو الحدود التى يضعها ماكيافللى لهذه الأخلاق. ومن هنا فأن المرء الذى يعمل من أجل غاية لا تمت للوطن بصلة هو شخص «لا خلاق له»! أنّ على المواطن العادى نفس الواجبات التى تفرض على رجل الدولة وعلى الحاكم، ولا قيمة مطلقاً للمصالح الذاتية أو الأغراض الخاصة أو الحقوق الفردية أو الأمور العادية أو الشئون العاطفية، وذلك بالنسبة لمستلزمات الدولة وضروراتها، ويجب أن لا يحسب أى حساب للأخلاق

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٦٨ .

(٢) M. Cranston, (ed.) "Western Political Philosophers", p. 38 .

الجارية عنـدما يتعـرض الوطن للخطر: سواء أكـانت هذه الأخطار آتيـة من الخارج كأطـماع الدولة المجـاورة، أو أخطار آتية من الداخل كـالفسـاد والاضطرابات التى تتعرض لها الدولة لهذا السبب أو ذاك. إنَّ إنقاذ حياة الوطن، والمحافظة على حريته واستقلاله وضمان أمن الدولة هى الغاية الأولى التى تتضاءل أمامها أية غاية أخرى، ويختفى معهـا الفرد ومصالحه الذاتية، ذلك لأن الفرد ومصالحه الشـخصية ينبغى أن تكون مدمجة فى الدولة. ولعل هذا هو السبب فى إعجاب بنتو موسولينى (١٨٨٣ ـ ١٩٤٥) Benito Mussolini الشديد بماكيـافللى وكتابه «الأميـر» حتى أنه عرض له بالتحليل فى خطبته الشهيرة عام ١٩٣٤ .

والواقع أن ماكيافلـلى لم يكن يعترف بأى قانون أخلاقى فى مسـائل السياسة، لأن السياسة عنـده، على نحو ما سوف تكون عند هتلر وموسولينى ـ لـعبة يسمح فيها بكل أنواع الحيل، وتـتغير قواعد اللعبة على أيدى اللاعبـين أنفسهم حتى توافق أهواءهم. لقد كان هتلر يقول: «ليست عندى أية رغبـة فى الظهور بمظهر مَنْ يحتقر القانون الأخلاقى أكثر مما يحتقره غيرى من الرجال. ولماذا أسهّل على الناس السبيل لمهاجـمتى؟ أننى أستطيع بـسهولة أن أعطى سـياستى لونا من الأخـلاق، وأظهر أن سياسة خصومى سياسة منافقة. أن القـواعد الخلقية العامة ضرورة لابد منها لجماهير الشعب. وليس ثمـة خطأ أكبر من سياسى يـمثل نفسه فى نظر الناس كـما لو كان إنساناً أعلى يحتقر الأخلاق المتواضع عليها. .»[1].

وهو هنا يُعبّر تمـاما عن النظرة الماكيفالليـة للأخلاق. ذلك لأن الدولة أعلى من الفرد ومن أية جماعة بشرية. ومن هنا وجب أن تظل فوق الالتزامات الفردية، وإذا كانت السياسة فناً قائماً بذاته أعلى من كل فن سواه، فأنه ينبغى أن تكون أهدافه هى «الخير الأقـصى» ـ إنْ جاز هذا التعبـير ـ بحيث تكون أعلى من أى خـير أخلاقى، فالأخـلاق المعروفة هى أسـاساً فضـائل وضعت لسلوك الأفراد أمـا الخير السـياسى الأسمى فهـو مصلحة الناس، وسلامة الشعـب،ولا ينبغى أن تكون هذه «الغايات» وسيلة لغايات أخرى حـتى ولو كانت أخلاقية بحتة. والأخلاق الفرديـة مع أهميتها

(١) اقتبسه الأستاذ محمد مختار الزقزوقى فى كتابه «نيقولا ماكيافللى» ص ١١٦ .

وضرورتها، وقيمتـها،وخطورتها بالنسبة لجميع الأفراد، فأنهـا ليست كذلك بالنسبة للدولة، لما لها من طبيعة خاصة، ومنطق خاص، وحقوق خاصة. إنَّ الدولة تقتص من القاتل للمحافظـة على «سلامة الشعب»، ولأن «حياة الجمـاعة» خير وأبقى من حيـاة الفرد. والمصلحة العـامة تعلو مـصالح الأفراد، ولا بأس من تجـريد الفرد من حياته، وإلغاء حقه فيها إذا تعارض هذا الحق مع حق الجماعة فى الحياة. وإذا كانت الدولة تخدم مـصالح الجمـاعة لا الفرد، فـينبغى أن لا تكون على قـدم المساواة مع الفرد عـلى نحو مـا يطلب رجال الأخـلاق. إنَّ واجب الدولة أن لا تتقـيد سـاعة الضرورة بأية أخـلاق فردية فى حراسة الجـماعة وسـلامتها. لأن أعـمال الدولة لا تدخل فى حيز الأخـلاق، وليست لها طبيـعة الخير أو طبيـعة الشر ولا تُنسب لأى منهما[1].

أنَّ الربط بين الأخلاق والسيـاسة عند ماكيافللى ضـرب من البله والعته بل هو محـاولة لتحقيـق المستحيل، على الـرغم من اعترافنا بأن الأخـلاق مسألة أساسـية لسلوك الفرد، وربمـا كان سلطان الضمـير أجدى على المواطن من سـلطان القانون، ومن ثم لابد أن تعمل الدولـة على تشجيع القـيم الأخلاقيـة فى سلوك الفرد، وأن تدعو أبناءها إلى الترابط برباط الواجب والشرف، والصـدق، والأمانة، والتضامن، والتراحم، والتمـاسك، حتى يستطيع الأفراد المحـافظة على طبيعة الدولـة وبقائها. لكن على الدولة أن تنتبـه جيـداً فلا «تنحـدر» لتقف عـلى نفس المستـوى الخلقى للأفراد. فالكذب شـر وعمل لا أخلاقى إذا ما قام به الفـرد لكن كيف يكون كذلك حقا إذا ما قامت به الدولة ممثلة فى رئيسـها؟ إنه يقوم بذلك فى سبيل المحافظة على «غاية» أعلى هى الإبقـاء على أمته، وسلامـة شعبه. وهذه الغايـة هى واجبه الأول والأخير. خذ مثلاً آخر: عدم الوفاء بالوعد شر وعمل لا أخلاقى. ولكن أيكون شراً إلغاء اتفاق لم يعد مفيداً للدولة، بل قد يكلفـها سلامة الوطن وسيادته؟! . خذ مثلاً ثالثاً: القتل شر وعمل لا أخلاقى. لكن أيظل كذلك على الدوام؟ وهل يجب على الدولة أن لا تمارسه بل أن تنفر منه فـلا تخمد أنفاس مَنْ اعتـدوا عليها، أو طعنوها

(١) المرجع السابق ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

من الخلف، كالخونة مثلاً الذين باعوها للأعداء أو آثروا مصلحتهم الخاصة على مصلحتها فى ساعات الشدة؟ يبدو أن السياسى الضعيف أو الجاهل هو وحده الذى يورد أمته موارد الهلاك. وهو الذى يأخذ فى رأى ماكيافللى بالفكرة التى تقول أنّ قيم الأخلاق مطلقة، وأن الفضيلة تظل فضيلة دائماً، والرذيلة رذيلة على الدوام وتقوم بتطبيق هذا المبدأ تطبيقا أعمى.. فى حين أن رجل السياسة القوى، العالم ببواطن الأمور، وقد يكون هو نفسه رجلاً فاضلاً أيضاً ـ على ما فى ذلك من م مفارقة ـ فأن له حدساً يهديه سواء السبيل لا تمنحه السماء إلا لأهل الصفوة الممتازين، ويقوم هذا الحدس بتوجيه صاحبه الوجهة الصحيحة فى تطبيق قواعد الأخلاق تطبيقاً لا يخرج الفضيلة أبداً عن معناها السليم

فإذا خرجنا من داخل نفوذ الدولة وحدودها إلى العلاقات الدولية واجهنا واقعاً بشعاً ملموساً يتلخص فى القول بأن الدولة التى تتخذ لها من الأخلاق رفيقا وهاديا فى هذا الطريق، طريق العلامات الدولية، هى دولة حمقاء حالمة مفلسة سوف تنتهى إلى الدمار. انّ القيادة فى طريق الدولة خطرة لكثرة الألتواءات والمتعرجات فلا يقدر عليها قُصّار النظر من القادة والرؤساء. لقد عبّر ونستون تشرشل (١٨٧٤ ـ ١٩٦٥) السياسى البريطانى اللامع الذى قاد بريطانيا إلى النصر فى الحرب العالمية الثانية ـ عبّر عن أخلاق السياسة الدولية فى هذه العبارة الجامعة: «لقد ارتكبتُ من الجرائم لصالح بريطانيا، ما لو ارتكبته بداخلها لقضيتُ حياتى كلها فى السجن». ولقد عبّر السياسى العجوز بذلك عن أخلاق رجل السياسة لا سيما فى علاقته بالدول الأخرى التى تربطها ببلاده علاقة ما. أينبغى عليه ـ وهو يتعامل معها ـ أن يكون «إنساناً فاضلاً»؟ أعنى لا يكذب ولا يخدع، ولا يحنث أو ينكث بالعهد، أو يغش أو يخون... الخ وإنما يجعل من الصدق، والأمانة، والإخلاص، والوفاء دأبه وديدنه باستمرار داخل البلاد وخارجها حتى لا يسلك طريقاً ملتوية، بل يكون ـ كما يقول الكتاب المقدس: «كل طرقه مستقيمة»؟! انّ رجل الدولة كثيراًما يجد نفسه مضطراً للسير فوق جثث المبادىء الأخلاقية حتى يحافظ على الدولة، تماما كما تفعل الدولة ساعة الحرب عندما تضرب بالقيم والمبادىء الأخلاقية عُرض الحائط. بل تدوس

عليهـا بأحذية الجنود الثقـيلة . وهى تُسرع إلى ميـدان القتال. وهنا نجـد الهوة التى ستظل قائمة دون أن تُعبْر، بين الفرد والدولة، بين الأخلاق والسياسة.

غير أنه لابد أن يكون واضحاً تماما أن مـاكيافللى لا يدعو الفرد إلى التحلل من القيم والمبادىء الأخلاقية، أو إلى الخروج عن مبادىء الفضيلة، أو شق عصا الطاعة على الضمير، بل على العكس لقـد كان مهتماً بغرس المبادىء الأخـلاقية عند الفرد بحيث لا كـذب ولا خداع ولا يكون لديه رياء، ولا درس ولا نميـمة ... الخ انَّ كل ما كان يـدعو إليه هذا الفيلسـوف هو فصل الأخلاق التى هى مبـادىء لسلوك الفرد عن السياسة التى هى البحث عن صالح الجمـاعة، والمحافظة على الدولة وحمايتها، وتدعيم وجودها وبقائها. ولقـد كان ماكيافللى نفسه حتى فى أشـد أيام حياته قسوة وضنكاً ـ يحيا على مبـادىء الأخلاق ويتمسك بها ويرعاها. فقـد كان مثالاً للزوج الوفى، والأب البار الذى لم يغفل عن تنشـئة أولاده تنشئة أخلاقيـة وغرس مبادىء القيم الأخلاقية فيهم. كما كان مخلصاً فى واجباته تجاه أصدقائه، كما رفض أن يبيع ضميره أو قلمه[1].



(١) المرجع السابق ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

الفصل الثاني

توماس هوبز

(١٥٥٨ ـ ١٦٧٩)

«أنا لا أنكر أن الناس يرغبون في الاجتماع معاً، ولكن المجتمع المدني شيء، ومجرد التقاء الناس واجتماعهم شيء آخر. انّ المجتمع المدني قيود وضوابط».

«توماس هوبز»

«... لقد أصبحت على يقين تام أن كل شيء يرتبط ارتباطاً جذرياً بالسياسة، وحيثما يممنا وجهنا سندرك أن كل شعب لن يستطيع أن يمثل غير طبيعة الحكومة التي صنعته»

جان جاك روسو ـ الاعترافات ـ الكتاب التاسع

تمهيد:

لم يعد ثمة شك فى أن «توماس هوبز» هو أعظم فلاسفة السياسة الإنجليز فى العصر الحديث وأشدهم إثارة[1]. وأول من وضع نظرية سياسة تقوم على أسس عقلية راسخة بحيث تقضى على البلبلة والاضطراب الذى ساد الحياة الإنجليزية آنذاك، فالحرب الأهلية التى عاصرها - بين الملك والبرلمان - كانت تقوم فى نظره على أفكار جزئية وحيدة الجانب تتصارع بسبب سوء الفهم[2]. فالبلاد زاخرة بأناس يقتنع كل واحد منهم برأيه، وبأنه على صواب. وبأنه «الوحيد» الذى يعرف كيف ينبغى أن تبنى الدولة، وأن تسير دفة الأمور فى المجتمع، وهو على استعداد للدفاع عن رأيه والصراع - إلى أقصى مدى - مع مَنْ يقول برأى مخالف! والنتيجة هى ذلك الاضطراب الاجتماعى وازدياد العنف السياسى الذى تحول فى النهاية إلى حرب أهلية طاحنة «ومن الواضح أن خلاص المجتمع لن يكون إلا بظهور إقليدس السياسى الذى يبرهن على حقيقة سياسية تكون فوق كل مظنة للشك»، تلك كانت الأمنية الأولى على حد تعبير وتكنز R.W.Watkkins من أمنيات ثلاث آراد هوبز أن يحققها بنظرياته السياسية والأخلاقية[3]. ولهذا وصف مذهب هوبز بأنه «عقلانية سياسية» أو المذهب العقلى على نحو ما يُطبّق فى ميدان علم السياسة أو قل إنه أراد

---

(1) J. Plamenatz: Introduction to Leviathan, p. 5.

(2) نشبت فى انجلترا حرب أهلية بسبب الخلاف على سلطات الملك فى فرض الضرائب بين الملك شارل الأول وقواته من ناحية، والبرلمان الإنجليزى بقيادة أوليفر كرومويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨) من ناحية أخرى واستمرت سبع سنوات حُسمت فى النهاية لصالح البرلمان، وإعدام الملك على المقصلة عام ١٦٤٩ وإعلان جمهورية كرومويل التى انتهت بوفاته عام ١٦٥٨، وعودة الملك شارل الثانى (١٦٣٠ - ١٦٨٥) وتنصيبه ملكا عام ١٦٦٠ . وكان لابد لهذه الحرب الطاحنة التى جعلت الفوضى تعم البلاد، أن تكون موضع تحليل وتشريح من الفلاسفة، وانتهى هوبز إلى ضرورة وجود سلطة قوية فى المجتمع تمنع الفوضى وتفرض النظام - وهكذا انتصر للسلطة المطلقة. فى حين انتهى مواطنه جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) إلى تدعيم السلطة الشعبية، وحق المواطنين فى عزل الحاكم.

(3) K.W. Watkins: Thomas Hobbes in M. Cranston "Western Political Philosophers," p. 46 - 47 .

أن يصل فى السياسة إلى يقين الرياضة، ولهذا قيل عنه أنه أراد أن يكون «إقليدس علم السياسة»[1]. لأنه أراد أن يقيم البناء السياسى للدولة على أسس عقلية راسخة.

ولا نريد أن نعرض لمذهب هوبز بالتفصيل فقد سبق أن فعلنا ذلك فى مكان آخر[2]. وحسبنا أن نشير إلى أربع أفكار أساسية بالنسبة لبحثنا الحالى وهى:

أولاً: الدولة مجتمع صناعى.

ثانياً: العقد الاجتماعى.

ثالثاً: الأخلاق.. والسياسة.

رابعاً: الدين.. والدولة.

أولاً: الدولة مجتمع صناعى:

كان «توماس هوبز» أول فيلسوف سياسى فى العصر الحديث يقف فى وجهه التراث القديم - اليونانى والوسيط معاً - وينحو بعلم السياسة منحى جديدا محللا نشأة المجتمع المدنى، وقيام الدولة تحليلا عقليا خالصا. معارضا فكرة أرسطو القائلة بأن «الدولة، تطور طبيعى من العائلة إلى القرية، ثم المدينة، وأن الإنسان يقبل على الحياة فى جماعة سياسية منظمة بفطرته «لأن الإنسان بطبعه حيوان سياسى، يحب الحياة فى جماعة سياسية منظمة فهومدنى بالطبع»[3]. كماعارض هوبز الفكرة الدينية التى سادت العصر الوسيط والتى ترى أن الملك يحكم بأمر من الله، وأنه مسئول أمامه وحده. وليس أمام أحد من رعاياه، وبالتالى ليس مسئولاً أمام أى مجلس من المجالس النيابية أو الدينية. وهذه المسئولية أمام الله وحده تفرض على الرعايا أن يطيعوا ملوكهم طاعة عمياء، ومَنْ خرج من طاعة الملك فهو آثم وخارج عن طاعة الله![4]. وهكذا يكون الله هو مصدر السلطة السياسية، والحاكم صاحب هذه

---

(1) M. Oakeshott: Hobbes on Civil Association Oxford, Blackwell's, 1975, p. 3.

(2) قارن كتابنا «توماس هوبز» فيلسوف العقلانية الطبعة الأولى دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٥ والطبعة الثانية دار التنوير ببيروت.

(3) أرسطو: السياسة ١٥٣٢ - أ.

(4) وكانت الشريعة الموسوية تتدخل فى كل شيء وتنظيم قواعد سلوك الأفراد فى حياتهم اليومية حتى أنها وضعت للأسرة الآداب التى ينبغى مراعاتها مثل آداب المائدة، كما أنها بينت للفرد طريقة =

السلطة على الأرض ـ هو ظل الله على الأرض! أو هو خليفة الله الذى تكون مقاومته شرا وإجراما[1]. رفض «هوبز» هذا التراث كله ـ الأرسطى والدينى ـ ليقوم

= تصفيف الشعر، وحلاقة الذقن... الخ فضلاً عن أنها نظمت الحرف المختلفة: فقد نظمت صراحة قواعد بذر البذور فى الأرض، وزراعة العنب. د. ثروت بدوى «أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى» دار النهضة العربية عام ١٩٧٦ ص ٣١ .

(١) الواقع أن النظرية التى تنادى بالدولة الدينية أو تقول أن «الله هو الحاكم» ـ هى أساساً نظرية يهودية فسرت ما جاء فى الكتاب المقدس عن «مملكة الله» تفسيراً حرفياً، وأصبحت هذه المملكة تتألف من أفراد بنى إسرائيل، وأصبح الله ملكا عليهم بعهد قطعوه على أنفسهم نظير وعد من الله بأن يمتلكوا أرض كنعان «وأقيم عهدى بينى وبينك، وبين نسلك من بعدك عهدا أبديا لأكون الهالك، ولنسلك من بعدك وأعطى لك ولنسلك كل أرض كنعان ملكا أبديا» «سفر التكوين الإصحاح السابع عشر: ٧ ـ ٨». ولقد بدأ إبراهيم أولاً بالعهد ثم جدده موسى على جبل سيناء «أن سمعتم لصوتى وحفظتم لعهدى تكونون لى خاصة من بين الشعوب: (سفر الخروج الإصحاح التاسع عشر: ٥). وذلك يعنى أن مملكة الرب هى دولة بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة أقيمت على أساس عهد ورضا الرعايا وقبولهم لحكومتهم المدنية التى تنظم سلوكهم لا فقط تجاه «الله ـ الملك»، بل أيضاً تجاه بعضهم البعض. إنها مملكة بالمعنى الدقيق يكون فيها الله هو الملك! ثم تلقف المسيحيون فى العصر الوسيط هذه الفكرة وذهبوا إلى أن المسيح أعلن نفسه صراحة «ملكا على اليهود» وأن سبب قدومه هو تجديد العهد القديم الذى حنث به اليهود، ولهذا عاد المسيح مرة أخرى ليحكم «أنَّ ابن الإنسان سوف يأتى فى مجد أبيه مع ملائكته، وعندئذ يجارى كل واحد حسب عمله» (متى الإصحاح السادس عشر: ٢٧). وهكذا أصبح مضمون رسالة الكنيسة فى مهدها الأول هو «أن يسوع هو المسيح أعنى أنه الملك الذى سيخلصهم وسوف يحكم حكماً أبدياً، فى العالم القادم فالمسيح هو الملك على مملكة السلام». (العبرانيين: الاصحاح السادس: ٢) فيما يقول هوبز (انظر الأعمال الكاملة المجلد الثالث ص ٥١١ ـ وأيضاً كتابنا: «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» ص ٤٠٧ ـ ٤٢٨ من طبعة دار الثقافة). ولابد أن ننتبه جيداً إلى هذه الفكرة التى تغلغت فى التراث البشرى، وأصبح الكثيرون يرددون عبارة «الحكم لله» أو «الله هو الحاكم» دون أن يعرفوا مصدرها الحقيقى. وهى تؤدى فى الحال إلى الحكم المطلق الاستبدادى، إذ طالما أن الله هو الحاكم ـ فأن الملك هو خليفته ـ ومَنْ يعارضه يعارض الحكم الإلهى فهو «زنديق كافر» ينبغى التخلص منه. ولقد استخدمها الملوك والخلفاء والحكام من شتى الديانات ببراعة فى جميع عصور التاريخ!!

وقارن د. ثروت بدوى» أصول الفكر السياسى» ص ١٠٢ ـ١٠٣ .

بتشريح المجتمع تشريحاً عقلياً ينتهى منه إلى أن الدولة «مجتمع صناعى» كما قلنا، لكن ما الذى يعنيه فيلسوفنا بالموجود الطبيعى والموجود الصناعى؟ الجواب هو أن الطبيعى هو ما نجده على ما هو عليه، أعنى ما يخرج عن حدود فعلنا وقدرتنا، فالأشياء الموجودة التى لا دخل لنا فيها هى التى تشكل ما نسميه «بعالم الطبيعة»، وهو عالم لم يخلقه الإنسان، ولم يصنعه أحد من البشر، بل وجده على ما هو عليه، فهو من خلق الله. أما «الصناعى» فهو ما يقع داخل حدود الفعل البشرى، أى ما يدخل فى قدرة الإنسان واستطاعته، إذ يستطيع الإنسان أن يقلّد الفن الإلهى فى خلق الطبيعة، فيصنع عالماً خاصاً به هو المجتمع أو الدولة: بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. ومن هنا ذهب «هوبز» إلى أن الدولة حيوان صناعى، أو قل إنها أشبه بالإنسان «الصناعى». وكلمة «صناعى» هنا لا تعنى أنها كذلك بسبب قيام الدولة على العقد الاجتماعى فحسب، لكن لأنها، كذلك، تحتاج إلى أن نحافظ على وجودها عمداً، تماما مثل الساعة التى يضطر المرء إلى ملئها لكى تستمر فى العمل أو القطار الذى يحتاج باستمرار إلى تزويده «بالوقود» لكى يستمر فى سيره. وتلك هى الحال نفسها مع الدولة التى لو تركت لذاتها لوقعت فريسة للحرب الأهلية أو الفوضى، أعنى أنها ستكف عن أن تكون دولة «منظّمة» بل إنها لن تكون دولة على الإطلاق. ومعنى ذلك أن الدولة لابد أن تكون، بهذا المعنى «منظّمة» أعنى «صناعية»، فى حين أن الحرب الأهلية أو الفوضى هى «الوضع الطبيعى».

فى استطاعتنا، إذن ، أن نقول أنّ الفوضى طبيعية ـ وهى نفسها ذلك النمط من الأحداث الذى يقع فى حالة الحرب الأهلية، أو الاضطرابات والفتن الاجتماعية العنيفة ـ فى حين أن المجتمع المنظم ذى السيّادة مجتمع صناعى يخلقه الإنسان بإرادته. ومعنى ذلك أن «السيادة» و«السلطة» أو النظام هى كلها صفات الدولة الصناعية، وليست أموراً طبيعية فى المجتمع البشرى.

معنى ذلك أن الدولة «صناعة بشرية» خالصة، وهى ضرورية لوجود الفرد وبقائه و«سلامة الشعب Salus Populi» بما تفرضه من نظم وقواعد وقوانين، وما ينشأ عنها من عادات وتقاليد، لابد للمواطن أن يلتزم بها. ولو أنك تخيلت انعدام هذه

النظم والقواعد والقوانين والعادات والتقاليد... الخ فى أى مجتمع، لكان معنى ذلك أنك تتخيل حذف «الوضع الصناعى» الذى خلقه الإنسان، ليحل محله «الوضع الطبيعى» الذى هو حالة الفوضى، والصراع بين كل فرد وغيره من الناس، من أجل المحافظة على نفسه والسيطرة على الآخرين. أعنى أنك تصل إلى «حالة الطبيعة». أو ما يسميه فيلسوفنا « حرب الكل ضد الكل»، ويتحول كل إنسان إلى ذئب نحو أخيه الإنسان. ذلك لأن الميل الطبيعى للكائن الحى يُحتّم عليه أن يحافظ على ذاته، واتساقاً مع هذا المبدأ نجد الإنسان فى حالة الطبيعة يرغب فى المحافظة على بقائه، وتدعيم وجوده، ولا معنى للقول بأن عليه أن يمتنع عن هذه الرغبة أو يكف عن هذا الميل، لأن معنى ذلك أننا نطالبه بما هو مضاد لطبيعة وجوده، بل ما يقضى على هذا الوجود نفسه، وذلك ضرب من الانتحار لا يقبله العقل. أنّ الدافع الأساسى عند المرء هو الرغبة فى المحافظة على الذات؛ ولا يمكن أن يكون لديه دافع إيجابى ومؤثر يمكن أن يعمل ضد هذه المحافظة على بقائه. ولكل إنسان أن يبذل جهده لحماية حياته وصيانة أعضائه بكل ما أوتى من قوة» وما دام لكل إنسان الحق فى البقاء، فلابد أن يمنح أيضاً حق استخدام الوسائل لأن يفعل أى شيء بدونه يفقد وجوده أو لا يتمكن من البقاء»[1]. «إننا فى هذه الحالة من حقنا أن ندافع عن أنفسنا بكافة الطرق، وبشتى الوسائل..»[2]. لابد أن نضع فى ذهننا باستمرار أن «حالة الطبيعة» هذه حالة مفترّضة أو متخيّلة، أو هى افتراض منطقى، لكنها ليست مرحلة «تاريخية» مرّ بها المجتمع البشرى أثناء تطوره، إننا هنا «نفترض» حذف القوانين والقواعد والنظم والعادات والتقاليد... الخ من أى مجتمع، فماذا نجد بعد ذلك؟. نجد تلك الحالة التى يتولى فيها كل فرد الدفاع عن نفسه بكل الوسائل المتاحة لكى يحافظ على وجوده، ما دام لا توجد قوانين تحميه، ولا نظم تحافظ على بقائه. كل إنسان يتربص بغيره الدوائر، فإذا سنحت له الفرصة أجهز عليه، فى حرب لا هوادة فيها ولا رحمة، كل فرد يريد لنفسه كل شيء ، وكل فرد يرغب فى تملك كل شيء على حساب الآخر.

(١) Thomas Hobbes: De cive, p. 115 .

(٢) Thomas Hobbes: Leviathan, p. 146 .

ثانياً: العقد الاجتماعي..[1]

إذا كانت «حالة الطبيعة» تؤدى إلى صراع، بل حرب دائمة، بين الأفراد، فأنّ هناك مجموعة من العوامل تغذى هذا الصراع وتزيد من عنفه وشدته منها:-

أ- المساواة فى القدرة:

فالطبيعة قد جعلت البشر متساويين من حيث قدراتهم الجسدية والذهنية. لدرجة أنك قد تجد رجلاً أقوى من غيره، بوضوح، فى قدراته البدنية. أو تجد شخصاً أعلى فى درجة الذكاء من أشخاص آخرين. لكنا إذا وضعنا فى الحسبان القدرتين معاً: الجسدية والذهنية، لما وجدنا الفارق كبيراً على نحو ما يبدو لأوّل وهلة. حتى أنك ليصعب أن تجد رجلاً يفاخر بميزة خاصة به هو وحده، دون أن تجد آخر يفاخر بميزة أخرى تقابلها. فإذا نظرت إلى القوة البدنية لوجدت أن الأضعف جسمياً فى مقدوره أن يقتل الأقوى: إما باستخدام الحيلة أو بالتحالف مع آخرين

---

(١) لم تفهم فكرة العقد الاجتماعى فهما جيداً فى المكتبة العربية. وقل مثل ذلك فى «حالة الطبيعة» التى افترضها هوبز وجون لوك من بعده. فقد تصور كثير من الباحثين انها مرحلة تاريخية قام فيها الناس بالتفاهم والتعاقد بعضهم مع بعض، كما هى الحال عند هوبز، أو بينهم وبين الحاكم كما هى الحال عند لوك وغيره. فقال قائل منهم مثلاً: «ليس لهذا العقد سند من الحقيقة التاريخية، فلم يثبت من الوجهة التاريخية أن الاتفاق أو التعاقد كان أصل الانتقال من حالة الفطرة إلى حالة التنظيم السياسى..». (د. عبد السلام الترمانينى: «الوسيط فى تاريخ القانون والنظم القانونية» ص ٤٤٩ - مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٩). وذلك فهم بالغ الخطأ لأن أصحاب «العقد الاجتماعى» فلاسفة وليسوا مؤرخين، ومن هنا كان هذا العقد مجرد افتراض منطقى لا تاريخى يفسر به الفيلسوف بناء الدولة من الناحية السياسية. ولهذا فأننا نجد فيلسوفا مثل هيجل عندما يوجه انتقاداته إلى فكرة «العقد الاجتماعى» الذى تقوم عليه الدولة لا يفترض لحظة واحدة أنها مرحلة تاريخية مرّ بها الإنسان وانتقل فيها من الفطرة إلى التنظيم السياسى، لأنه كان على وعى تام بأنها افتراض منطقى، أو تبرير عقلى لقيام الدولة. ومن هنا فقد انصب نقده على أن «العقد» لا يقوم على إرادة الأفراد لأن الإرادة بطبيعتها تعسفية وعشوائية» ومن ثُم فلا تقوم الدولة على العقد، لأن العقد يفترض مقدماً العشوائية ومن الخطأ أن نفترض ان تأسيس الدولة هو شىء يعتمد على حق الاختيار لجميع أعضائها..» وينتهى هيجل إلى أن الدولة ينبغى أن تقوم على أساس العقل لا الإرادة. لأن العقل بطبيعته كلى، وليس جزئياً مثل الإرادة. قارن «أصول فلسفة الحق لهيجل» «ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٢٣٣ وما بعدها . وأيضاً ص ٣٥٣ - ٣٥٤ . مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

مهددين بنفس الخطر الذى يتهدده. [1] وهكذا تعد المساواة بين البشر سواء فى القدرات البدنية أو العقلية. من أعظم مصادر الصراع بينهم. أو هى على وجه التحديد المصدر الأول للنزاع المستمر بين الناس.

ب ـ المساواة فى الأمل:

وهذا المصدر الثانى نتيجة منطقية مترتبة على المصدر الأول، فإذا كان الناس متساوين، بصفة عامة، فى قدراتهم البدنية والذهنية فلا أحد أقوى من غيره فى الجانبين معاً بحيث يستطيع إخضاع الآخرين، فأنه من هذه المساواة ذاتها، تنشأ مساواة أخرى هى المساواة فى الأمل فى بلوغ الأهداف التى يرغبون فى تحقيقها، وهذا يعنى أنه سيكون لكل منهم مبررات متساوية مع الآخرين فى أن يأمل فى الحصول على الشىء الذى يرغب فيه ـ وهكذا يشتد الصراع ويقوى.

جـ ـ الأغراض المتضاربة:

الذات الواحدة متساوية مع غيرها فى القدرات والأمل، وهى تسعى إلى غرض خارجى معين، ويقوى الصراع ويشتد للحصول على هذا الغرض المعين، ويذكرنا «هوبز» هنا بما سوف يقوله جان بول سارتر عن «الندرة» التى تتسبب فى صراع عنيف بين البشر فكلما كثرت الأغراض وقلّت الموضوعات التى يرغب فيها الناس فى العالم الخارجى اشتد الصراع بينهم. يقول هوبز «العلّة الأكثر شيوعاً لرغبة الناس فى إيذاء بعضهم بعضاً تنشأ بسبب أن كثيرين منهم يرغبون فى الشىء نفسه، وفى نفس الوقت، فلا هم قادرون على الاستمتاع به، وهم جميع، أعنى الاستمتاع المشترك، ولا هم قادرون على اقتسامه فيما بينهم. وها هنا يبرز سؤال هام: مَن منهم الأقوى؟ تلك مسألة لا يحسمها سوى السيف»[2].

ويخبرنا هوبز بمصادر أخرى للصراع «كالمنافسة»، و«إنعدام الثقة» بين الناس... الخ مما لا يعنينا كثيراً أن نعرض لها هنا، لأننا لا نود سوى الإشارة إلى الصراع العنيف أو «حرب الكل ضد الكل» «فى حالة الطبيعة، أو حالة الفوضى الطبيعية

---

(١) Thomas Hobbes: Leviathan, p. 141 .

(٢) Thomas Hobbes: The English works, Vol. 2 p. 8 .

التى يعيش فيها الإنسان غير آمن على حياته لا يثق إلا فى قوته هو الخاصة وقدراته الذاتية. غير أن هذه الحالة الطبيعية تؤدى إلى التناقض: لقد كان الهدف الأساسى المحافظة على الذات، مع أنه مهدد بالقضاء عليه فى أى وقت، فإذا كان - من حقى أن أستخدم كافة الوسائل المتاحة للبقاء والمحافظة على الذات، فأن للآخرين الحق نفسه، ومن هنا فأنا مُعّرض للموت فى أية لحظة ممن يتربصون بى الدوائر. وهذا الاحساس بالخطر الدائم وعدم الأمان هو الذى دفع الناس إلى التنازل عن حقهم فى الدفاع عن أنفسهم بوسائلهم الخاص، إلى سلطة تحميهم، وتحقق لهم «المحافظة على الذات». وهذا التنازل المتبادل عن الحقوق هو ما يسميه هوبز «بالعقد الاجتماعى». ويشترط فيه شرطان: الأول أن يتنازل الجميع عن حقوقهم بحيث لا يكون هذا التنازل من طرف شخص واحد. والثانى: أن يقوم صاحب السلطة بالمحافظة على بقاء الفرد وضمان وجوده.

وعلينا أن نلاحظ هنا أن بناء الدولة يبدأ من أسفل إلى أعلى، من أفراد الشعب إلى الحاكم، فإذا تساءلنا من أين يأتى الحاكم؟ كان الجواب من اتفاق الناس، وتعاقدهم على شكل مُعيّن من أشكال الوجود الاجتماعى. ويظل وجوده مرهونا بتنفيذ هذا التعاقد. ولهذا فأن «هوبز» - وهو نصير الحكم المطلق - يعلن صراحة أنّ حق الدفاع عن حياة المرء، والمحافظة على أعضائه لا يمكن التنازل عنه: لأنه حق أساسى، ولا يمكن للمرء أن يكون له وجود إذا تخلى عنه. وذلك يعنى أن للإنسان الحق فى الدفاع عن نفسه حتى ضد أوامر السيد الحاكم مهما تكن الظروف. أنّ الخضوع للسيد الحاكم يعنى أنه قادر باستمرار على حمايتى أو أن لديه من القوة ما يمكنه من أن يفعل ذلك. فإذا ضعف أو عجز عن مواصلة عمله الرئيسى - وهو كفالة الحياة والأمن لرعاياه - كان للناس أن يتحرروا من طاعته، ذلك لأن حق الناس الطبيعى فى حماية أنفسهم، والدفاع عن وجودهم، عندما لا يوجد من يحميهم هو حق لا يمكن التنازل عنه بأى تعّهد.

ولعلك تجد هنا حديثاً مستمراً عن «حقوق الناس» الأمر الذى لم يكن له وجود من قبل - بل أنّ هوبز يطلق عليها اسم «الحقوق الطبيعية» كحق الحياة، والملكية،

ودفاع الفرد عن نفسه بشتى السبل... الخ» ومن هذه «الحقوق» نفسها ينشأ «العقد الاجتماعى» الذى تُبنى على أساسه الدولة. وهو عكس ما رأيناه من قبل من أن «جميع الحقوق» لشخصية الحاكم المقدسة، وعلى الناس السمع والطاعة!

ثالثاً: الأخلاق.. والسياسة:

الهدف من قيام الدولة عند هوبز هو المحافظة على حقوق الناس ومصالحهم لا نشر الفضائل المختلفة وإرغامهم على السلوك القويم حتى لو دعا الأمر إلى أن يسوقهم الحاكم كرها نحو الفضيلة، على اعتبار أنهم «قُصّر»، أو هم كالأحداث والصبية الذين لا يعرفون مصلحتهم الخاصة، وربما أساؤا إلى أنفسهم بسلوكهم المعوج، فيحرمهم ذلك من دخول الجنة التى يُعدّهم لها!

أما الأخلاق، فأن هوبز يقيمها، فى رأى كثير من الباحثين على غريزة حب البقاء، هى فى نظره غريزة أساسية تتحكم فى الوجود الإنسانى كله فيما يقول هوفلنج[1]. ومن هنا فقد ارتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية، لأن كل ما يشبع فينا تلك الغريزة يسبب لنا ضربا من اللذة، على حين أنها تولد لدينا، فى الحالة المضادة، نوعاً من الإحساس بالألم كما ذكرنا. واللذة بدورها تولد الرغبة، فى حين أن الألم يولد النفور «وكل ما هو موضوع لرغبة الإنسان واشتهائه يسمى من جانبه خيراً، وكل ما هو موضوع لنفوره وكراهيته يسمى شرا..»[2]. فالخير مثل كلمات، «لطيف»، و«ظريف»، و«لذيذ»، و«مثير»، و«ممتع».. الخ. تشير إلى العواطف والانفعالات والرغبات وترتبط باهتمامات الشخص الذى يستخدمها ومنافعه.

وسواء صحّت هذه النظرية فى تفسير الأخلاق عند هوبز والتى تقيمها على أساس المنفعة، أو صحّت «أطروحة تايلور» التى تقيم الأخلاق عند هوبز على أساس الواجب، أو صحّ ما قلناه عن هذه الأخلاق من أنها تقوم على أساس العلاقة الوثيقة بين «العقل.. والإلزام الخلقى»[3] ـ فأن ذلك كله لا يغيّر من الأمر شيئاً، فالأخلاق

---

(١) H. Hoffding: A History of Modern Philosophy Vol. I, p. 277 .

(٢) Thomas Hobbes: Leviathan, p. 90 .

(٣) راجع ذلك كله فى كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية».

عند «توماس هوبز» بشرية أولاً، وهى فردية ثانياً. ـ بمعنى أنها وصف لسلوك الفرد ـ وبعيدة عن السياسة ثالثاً، بمعنى أن بناء الدولة لا يستهدف نشر الفضيلة بين الناس، ولا تقويم سلوكهم المعوج، وإنما رعاية مصالحهم وإتاحة الفرصة أمامهم لممارسة حقوقهم الطبيعية المشروعة، فمجال الأخلاق هو سلوك الفرد وميدان السياسة هو سلوك الجماعة، وتنظيمها، وإنشاء المؤسسات التى تحمى المصالح الفردية، وتحافظ على حقوق المواطنين. ولقد سبق أن رأينا أن الخلط بينهما كان عاما فى الفلسفات القديمة، بل أنه كان سمة من سمات الحضارات القديمة، ومن قبلها المجتمع البدائى.

رابعاً: الدين.. والدولة:

إذا كان مكيافللى قد حاول فى كتاباته السياسية فصل الأخلاق عن السياسة فصلاً تماماً، حتى أنه بلغ فى هذا الفصل حدّ الشطط عندما أباح استعمال جميع الوسائل اللاأخلاقية كالقتل، والكذب، والغش، والحنث بالوعد، والغدر... الخ فى سبيل المحافظة على قوة الدولة وتدعيم سلطانها، فأن توماس هوبز قد أكمل المسيرة فوضع الأخلاق فى مكانها الطبيعى «سلوك الفرد»، ثم قام بخطوة أبعد هى فصل الدين عن السياسة.

فى عام ١٦٥١ أصدر توماس هوبز كتابا غريبا فى عنوانه جديداً فى موضوعه. أما العنوان فهو «اللوياثان ..Leviathan». وهو لفظ عبرى يصف وحشاً بحرياً هائلاً يقهر كل الوحوش الأخرى، ويسيطر سيطرة تامة على جميع الحيوانات الموجودة فى مملكته ويبث الرعب فيها. أما موضوعه فهو إقامة الدولة القوية المنيعة التى تقضى على كل ضروب الفوضى والاضطراب، والفتن والحروب الأهلية، وتحقق الأمن والحماية لرعاياها «وعلى هذا الأساس فأن البشر العقلاء سوف يرون أنهم فى حاجة ماسة لأن يحكموا بواسطة دولة، تكون على غرار «التنين» حتى تقوم بحمايتهم، دولة صلدة منيعة، تغدو محاولة تقويضها ضرباً من الجنون..»[1].

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» ص ٢٩٠ .

هذا «التنين» العملاق هو الدولة التى تتألف من الأفراد، ولو أنك تأملت صورة العملاق الهائل، لوجدت أن النصف الأعلى من جسم هذا العملاق يشرف على الأرض: الحقول، والصناعة، والزراعة، والمدن، والقرى، والكنائس، والمجامع، والقلاع، والحصون، والغابات، والقصور... الخ كل شىء فى المجتمع. أما النصف الأسفل من الصورة فنجد فيه مجموعة من الصور الصغيرة، وضعت فى صفين متوازيين: الصف الأول يرمز إلى مجموعة من الصورالمدنية (قلعة محصنة، وتاج الملك، ومجموعة من الدروع والأسلحة... الخ). فى حين يرمز الصف الثانى لمجموعة أخرى مقابلة لها من الرموز والشارات الدينية (كنيسة، قلنسوة البابا، صاعقة من السماء... الخ) مما يعنى أن للدولة سلطة مزدوجة وهى قادرة على إدارتها ببراعة تامة ونجاح فائق بحيث ينعم الناس تحت إمرتها بالسلام والأمن[١].

من غلاف الكتاب نستطيع أن نستنتج أن هوبز «حسم العلاقة بين الدين والدولة»، فلا يستطيع الإنسان أن يخدم سيدين، ولا يمكن للسلطة الروحية أن تنفصل وتستقل عن السلطة الزمنية، كما أن الحكومة المشتركة أو المختلطة منهما، ليست حكومة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فلم يبق سوى أن تخضع إحداهما للأخرى، أعنى أن تخضع السلطة الروحية لسيطرة الدولة، فالأخطاء التى وقعت فيها الأمم بسبب السلطة الروحية لا حدَّ لها. ولهذا كان لابد أن نحدد بدقة المكانة التى يشغلها الدين داخل الدولة. وأن نُبيِّن حدود السلطة الروحية. أن الحياة الروحية، كما يتصورها فيلسوفنا إنما هى الحياة الداخلية للإنسان، أما التعبير الخارجى عن سلوك المتدين فهو جزء من نظام الدولة ومن ثَّم يخضع لسيطرتها ورقابتها، ولن تجد السلطة الحاكمة أية صعوبة فى التوفيق بين سيف الدولة ودرع الإيمان، ذلك لأنها سوف تطلب من جميع المواطنين، بمن فيهم رجال الدين أنفسهم، طاعة القوانين المدنية التى تتضمن جميع القوانين الطبيعية التى هى فى الوقت نفسه قوانين الله. أنَّ طاعة السلطة الحاكمة لن تضر بالإيمان، ذلك لأن الإيمان مسألة داخلية لا تُرى، ومن ثَّم فهو لن يتأثر بالإذعان للقوانين المدنية.

---

(١) راجع الصورة فى كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» ص ٢٨٩ .

وفى نهاية كتاب «التنين» يشن هوبز حملة عنيفة فى قسم شهير عنوانه «مملكة الظلام» على الخرافة والمذهب الكاثوليكى بوصفهما عدوين للدين الحق، ويرى أن الظلام الروحى «ينبع من التفسيرات الخاطئة للكتاب المقدس، والإيمان بالشياطين وغيرها من آثر الديانة الوثنية. ومن قبول العبث والخُلف من الفلاسفة القدامى - لا سيما أرسطو - وانتشار أفكار الكنيسة الكاثوليكية المعادية لكل سلام فى المجتمع البشرى. ويضرب هوبز الكثير من الأمثلة على أن «المسيحية فى صورتها الكاثوليكية. احتفظت بكثير من مخلفات الديانة الوثنية القديمة، فالبابوية ليست سوى شبح الأمبراطورية الرومانية الراحلة، وقد جلست متوجة فى قبرها. كما أن «الحبر الأعظم» فى الديانة الرومانية القديمة[1]، تحول إلى «بابا روما». كما تحول الماء المطهر فى هذه الديانة إلى ماء مقدس فى المسيحية. وتحول عيد الإله الرومانى ساتورن (زحل) إلى عيد المرفع Carnival[2]. كما تحول عيد الإله «باخوس» إلى عيد الشفعاء فى الكنيسة. ومن الواضح أيضاً أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين ڤينوس وابنها كيوبيد، وبين العذراء وطفلها. واستخدمت اللغة اللاتينية فى الكنائس لتصبح شبحاً للغة الرومانية القديمة. وراحت العجائز تروى حكايات العفاريت والجنيات. ثم أصبح البابا هو مقابل «ملك الجان»، والكهنة هم رجال روحانيون، والآباء على هيئة الأشباح. والعفاريت هى أرواح وأشباح وهى تسكن الظلام، والأماكن الموحشة والقبور. والكهنة يسيرون بتعاليم غامضة فى الأديرة والكنائس والمدافن. وذهبت الجنيات والكهنة بعقول الشباب فامتنعوا عن الزواج، وسكنوا قلاعاً مسحورة، وأصبحت الخرافة لا غناء عنها. حيث كان معظم الناس جهلة، وجميعهم خائفين،

---

(١) كان للحبر الأعظم Pontifex Maximus مكانة سامية عالية فى الديانة الرومانية يعاونه أربعة من الكهنة... الخ. راجع كتابنا «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» الطبعة الثانية - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ١١٩ .

(٢) احتفال كان يقام فى جميع أنحاء الامبراطورية الرومانية الكاثوليكية فى الأيام الأخيرة التى تسبق فترة «الصوم الكبير» (أربعون يوما يمتنع فيها المسيحيون عن تناول اللحوم). والأصل التاريخى لهذا العيد غامض، وربما يرجع إلى الاحتفالات البدائية ببداية السنة الجديدة. أو ربما ارتبط - كما يقول هوبز - فى إيطاليا بالذات بالاحتفالات التى كانت تقام للإله ساتورن (إله الزراعة) فى روما القديمة.

فاستغلت البابوية، بلا رحمة، خوف الجهلة لتضمن استمرار مجموعة من القساوسة بلا ضمير ولا مبادىء أخلاقية!»[1].

غير أن هوبز لم يكن بذلك يستهدف شن حملة على الدين، بل تنقيته من الخرافات التى عشعشت فى صدور الناس وعقولهم.

خاتمة:

(١) نلاحظ أنه قد حدث، مع هوبز، تطور هام فى الفلسفة السياسية فهى لم تعد محاولة لبناء «يوتوبيا» أو مدينة فاضلة تتألف من مواطنين أفاضل، كما كان يفعل المفكرون السياسيون من قبل، ولا هى دراسة للمجتمع من «زاوية دينية» تستهدف إقامة «دولة المؤمنين». وإنما هى دراسة للواقع الذى يعيشه الناس بما ينطوى عليه من مشكلات. ولقد كان الواقع الذى عاصره فيلسوفنا حرباً أهلية طاحنة استمرت سبع سنوات، عانت فيها البلاد من ضروب شتى من الفوضى والاضطرابات. مما جعل الفيلسوف يبحث عن وسيلة لمنع تكرار هذه الأحداث المؤسفة، والفتن التى طحنت الناس ولم تجعل المواطن آمناً على نفسه أو ماله أو أسرته. وقد وجد هذه الوسيلة فى إقامة سلطة سياسية قوية تفرض نفسها على الناس بما تسنه من قوانين تلزم المواطنين جميعاً باحترام حقوق الآخرين، والعيش معهم فى سلام. ولهذا لم يخطىء سباين عندما قال: «أنّ فلسفة هوبز السياسية هى أروع بنيان لا يحتمل المقارنة، أنتجته فترة الحروب الأهلية الإنجليزية»[2].

(٢) نجد مع هوبز أيضاً تدعيماً للانفصال بين الأخلاق والسياسة الذى بدأ مكيافللى دون التقليل من أهمية أى منهما، وإنما فقط تحديد «المجال» الخاص بكل منهما حتى لا يحدث الخلط بينهما، فالأخلاق تختص بسلوك الفرد ومرجعها فى النهاية إلى ضميره وتلك مسألة شخصية تماماً، فلا أحد يستطيع أن يجبر الفرد على أن يكون صادقاً أو مخلصاً أو أميناً أو وفياً... الخ إلا تربية «الضمير» منذ الصغر،

---

(١) Thomas Hobbes: The English works, Vol. 3 p. 698 .

(١) جورج سباين «تطور الفكر السياسى» ترجمة د. راشد البراوى، الكتاب الثالث، ص ٦٤٢ ـ دار المعارف بالقاهرة.

أما القانون فهو لا يهتم إلا بسلوكه الخارجى. ومن ناحية أخرى فأن مجال السياسة أو القانون، هو «المنفعة» أو «المصلحة»، أو المحافظة على حياة المواطنين، وممتلكاتهم، وإتاحة الفرصة أمامهم للرقى والتقدم، وتذليل الصعوبة أمام تطوير ملكاتهم وقدراتهم إلى أقصى ما تسمح به هذه القدرات والملكات. ولقد سبق أن رأينا كيف حدث الخلط بين هذين المجالين فى المجتمعات القديمة، حيث كان العرف يجمع بين الأخلاق والدين والقانون: «فقد كان هذا العرف، على اختلاف صوره مصبوغاً بالصبغة الدينية، فالعرف الذى يقرر القاعدة الأخلاقية كان نوعاً من التقاليد المقدسة التى ترعاها الآلهة. ومن أجل ذلك كان القانون مختلطاً بالأخلاق والدين، ولم ينفصل عنهما إلا بعد إنحلال المعتقدات الدينية والمبادىء الأخلاقية وتغلبت السلطة الزمنية على السلطة الدينية..»[1].

(٣) نجد مع هوبز لأول مرة تأكيداً «للحقوق الطبيعية» للفرد، حقه فى الحياة، والملكية، والدفاع عن نفسه... الخ فمزايا الحكم يجب أن تؤول بصورة محسوسة إلى الأفراد فى صورة سلام ودعة وأمن للأشخاص والملكية وهذا هو الأساس الوحيد الذى يقوم عليه تبرير الحكم أو حتى وجوده. «فالخير العام» هو من وحى الخيال، هناك أفراد فحسب يرغبون فى أن يعيشوا وينعموا بالحماية لوسائل الحياة. وهذه الفردية هى العنصر الحديث تماما فى كتابات هوبز الذى ظفر به بأكبر قدر من الوضوح والاحترام من جانب العصر التالى[2].

وذلك على خلاف ما كنا نراه فى الفلسفات السياسية السابقة من تأكيد «لحق الحاكم» الذى هبط على الناس من السماء فكان عليهم تقديسه، والاستماع إلى أوامره وتنفيذها دون أن تكون لهم أدنى «حقوق»، بل عليهم كثرة من «الواجبات» من أهمها السمع والطاعة!.

---

(١) د. عبد السلام الترمانينى «الوسيط فى تاريخ القانون والنظم القانونية» مطبوعات جامعة الكويت ـ الطبعة الثانية عام ١٩٧٩ ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢) جورج سباين «تطور الفكر السياسى»، الكتاب الثالث، ترجمه د. راشد البراوى ص ٦٤٢ دار المعارف بمصر.

والواقع أن النظر إلى الفرد والاهتمام بما لـه من «حقوق» طبيعية هى خطوة تقدمية كبرى، لأنها اعتراف لأول مرة «بقيمة» الفرد، وإنسانيته، وكرامته، وأنه ناضج راشد وليس «قاصراً أو حدثا أو صبيا»، أو مجرد فرد فى قطيع من الغنم يشرف عليه الراعى ويوجهه كما يوجه غنمه إلى المرعى الذى يكثر فيه الكلأ! أصبح المواطن هو صاحب «الحق»، وله أن يتفق مع غيره من المواطنين ـ عن طريق التعاقد ـ لتنصيب الحاكم وبناء الدولة. «وهذه الفردية الواضحة المعالم هى التى جعلت فلسفة هوبز أكثر النظريات ثورية فى ذلك العصر..»[1].

(٤) وعلى هذا النحو لم تعد المشكلة الرئيسية فى الفلسفة السياسية هى المقابلة بين «مملكة الله» و«مملكة الإنسان»، كما فعل القديس أوغسطين وغيره من المفكرين السياسيين المتأثرين بالفكر الدينى، والذين جعلوا من الأولى مثلاً أعلى ينبغى أن تحاكيه الثانية ـ بل أصبحت هناك «مملكة واحدة» هى مملكة الإنسان، وأصبحت الدولة «صناعة» بشرية خالصة يخلقها الإنسان خلقاً على غير مثال، ومن ثَّم فهى دولة «علمانية» تهتم بشئون الإنسان فى هذا العالم. وليست مهمتها تصدير الناس إلى الجنة، فتلك مسألة شخصية تخص الإنسان الفرد فحسب، أعنى سلوكه الدينى، الذى يعود تماما مثل الأخلاق إلى ضميره، ولا يمكن لأحد أن يجبره أن يكون متدينا إلا فى الظاهر فحسب، وهو فى هذه الحالة سيكون تدينا زائفاً لأنـه يهتم بالشكل والقشور ويبتعد عن الجوهر. أنَّ السلوك الدينى يحتاج إلى تربية دينية واعية، ولا يمكن أن تفرضه الدولة بقوة القانون!.

(٥) ومن هنا فقد أكد هوبز على ضرورة خضوع الدين لاشراف الدولة، لا العكس، وهكذا اختفت الأزدواجية التى كانت قائمة فى العصور الوسطى بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، ولم يعد ثمة سوى سلطة واحدة هى السلطة الزمنية، أو سيطرة الدولة بما فيها من قوانين، تراقب السلوك الخارجى للناس، وبما فى ذلك السلوك الخارجى للمتدين، وعلى اعتبار أن الإيمان مسألة داخلية خالصة لا

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٣٣ .

يستطيع أحـد أن يسبر أغـوارها، ولا أن يقف على حقيـقتها سـوى شخص المؤمن نفسه.

(٦) أخطأ هوبز - فى غمـرة حماسـة لحماية المواطن، فى إقـراره لسلطة الحاكم المطلقـة، واعتـبار الحاكم لـيس طرفاً فى التـعاقـد الذى يتم بين المواطنين بعضـهم البعض، يتنازلون فيه عن بعض حقوقهم الطبيعة لهذا الحاكم. وهو خطأ سوف يقوم «جون لوك» بإصلاحه عندما يجعل التعاقد المفترض بين الناس من ناحية والحاكم من ناحية أخرى، وبذلك يضع البذور الأولى للنظام الديمقراطى الحديث.



« الفصل الثالث »

جون لوك

(١٦٣٢ـ١٧٠٤)

« لا يستطيع أحد أن ينتزع السلطة ليحكم رغماً عن إرادة المحكومين، وإلا أصبح مغتصباً؛ فالاغتصاب هو الاستيلاء على ما هو من حق لامرئ آخر ».

« جون لوك: « في الحكم المدني » فقرة ١٩٧ ».

أولاً: تمهيد:

وجد «جون لوك» نفسه منذ البداية غارقاً، رغم أنفه، فى خضم السياسة، فهو يعيش أحداث حرب دامية هى الحرب الأهلية فى انجلترا بين الملك شارل الأول والبرلمان. فضلاً عن أن والده كان محامياً بيوريتانيا (وكان البيورتان هم الذين قادوا ثورة البرلمان ضد الملك) وقف يناصر قضية البرلمان ويدافع عنها. وشرح لابنه نظريتى سيادة الشعب، والحكومة النيابية التى تحتاج إليها البلاد. وبقى الفتى مخلصاً لهذه الدروس مؤمناً بها، شاكراً ومعترفاً[1].

ومن ناحية أخرى فقد كان الفتى فى السابعة عشر من عمره طالباً فى مدرسة «ويستمنسر» القريبة من قصر «ويتهول» الذى تمَّ فى ساحته إعدام الملك شارك الأول على المقصلة عام ١٦٤٩ . ولقد تركت هذه الحادثة أثراً كبيراً فى نفسه. وربما كان فى خلفية ذهنه عندما كتب فيما بعد عن التسامح.

وفضلاً عن ذلك فقد كانت اضطرابات الحرب الأهلية سبباً فى تعطيل مجرى دراسته لعدة سنوات فقد عاقته عن مواصلة الدراسة والالتحاق بكلية «المسيح» فى جامعة أكسفورد حتى بلغ العشرين من عمره.

وهناك عامل آخر فى حياة «جون لوك» هو صداقته بعد تخرجه من جامعة أكسفورد «للورد أشلى» الذى عُرف فيما بعد باسم «لورد شافتسبرى»، وهو رجل كانت له إسهامات كبيرة فى ميادين السياسة والأخلاق حتى قُبض عليه وزُج به فى السجن لكنه استطاع الفرار إلى هولنده. ولا شك أن شافتسبرى كان من أكثر الشخصيات تأثيراً فى الحياة السياسية فى انجلترا إبان حكم الملك شارك الثانى، وذلك لكراهيته العميقة للاستبداد بكل أنواعه. وقد انتقلت تلك الكراهية بدورها إلى صديقه «لوك» الذى أصبح بمثابة المدافع عن الحريات فيما بعد.

لقد كانت هذه العوامل المختلفة سبباً فى انحراطه فى خضم السياسة منذ الصغر، ثم هى التى أجبرته على الفرار من انجلترا إلى هولندا أكثر من مرة والبقاء

---

(١) ول ديوارنت «قصة الحضارة» ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد ٣٤ ص ٤٢ .

فى منفاه الاختيارى لسنوات طويلة، وهى أيضاً التى دفعته إلى المساهمة فى «الفلسفة السياسية» بعدة مؤلفات . فقد كتب أولاً: «رسالة عن التسامح» فى مارس ١٦٨٩ . ثم أعقبها فى عام ١٦٩٠ «برسالة ثانية فى التسامح». وفى فبراير ١٦٩٠ أصدر كتابه الرئيسى فى الفلسفة السياسية وعنوانه: «رسالتان عن الحكم المدنى». .

ثانياً: الحق الإلهى للملوك:

على الرغم من أن فكرة «الحق الإلهى للملوك» التى سادت العصور الوسطى ـ مسيحية وإسلامية ـ قد تلقت ضربات عنيفة على يد المفكرين السياسيين ابتداء من عصر النهضة الأوربى، فأنها وجدت ملاذها ـ ربما الأخير ـ فى كتاب المفكر السياسى الإنجليزى سير روبرت فلمر Sir Robert Filmer (١٥٨٨ ـ ١٦٥٣) الذى صدر عام ١٦٨٠ وعنوانه «الحكم الأبوى Patriarcha»، وقد عكف فيلسوفنا على دراسة هذا الكتاب وتحليله وتشريحه ما يقرب من عشر سنوات (من ١٦٨٠ السنة التى صدر فيها الكتاب حتى عام ١٦٩٠ السنة التى أصدر فيها لوك كتابه). ومن هنا كانت الرسالة الأولى من كتابه «رسالتان عن الحكم المدنى «سلبية» بمعنى أنها استهدفت أساساً نقد وتفنيد حجج «فلمر» التى دافعت عن الحق الإلهى للملوك وأقرت بذلك المبدأ الخطير الذى يُعطى للملك الحق فى حكم رعاياه حكماً مطلقاً استبدادياً. دون أن يكون لأى فرد من أفراد الشعب الحق فى معارضته أو الثورة عليه، طالما أن الملك كان مفوضاً من قبل الله لحكم هذا الشعب، ومن هنا كان على الشعب إطاعة أوامره وأحكامه. فللملك ـ من حيث هو مفوض تفويضاً إلهياً ـ الحق فى إصدار التشريعات التى يراها صالحة، فهو كما كان يقال فى مصر القديمة «عليم بكل شىء ولا تخفى عليه خافية وليس هناك شىء فى هذه الدنيا لا يعلمه، وما من معرفة إلا أحاط بها»[1]. ومن هنا فهو يعرف القوانين التى تكون مناسبة للشعب الذى يحكمه، وعلى ذلك فلابد أن تكون كلمته هى «قوة القانون»، لأن الإنسان فى نظر «فلمر» لا يمكن أن يضع بنفسه قانوناً يقيد حريته.

---

(١) راجع كتابنا «الطاغية»: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ٦٧ من الطبعة الثالثة ـ أصدرته مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ .

ولما كان الملك مفـوضاً من الله لحكم شعبه على هـذا النحو، ولما كان هو الذى يُشرّع ويصدر القوانين التى هى أعلم بها من غيره، فأنه أولاً فوق هذه القوانين لأنه صاحبـها، وهو ثانيـاً لا ينطق عن الهوى، وإنما يستمـد القوانين التى يصدرها من السلطة الإلهية ذاتها، وثالثاً: فأن الثورة على هذه القوانين أو محاولة تغييرها «كفر وزندقـة» وتمرد على الإرادة الإلهـيـة لأنهـا من تشـريـعات مـلك هو ظل الله على الأرض(١).

ولقد رتب «فلمـر» على ذلك عدة نتائج بالغـة الخطورة للحياة السـياسيـة منها القول بأن الإنسان ولد حـراً ـ أو أن هناك ما يسمى «بالحرية الطبيعـية» ـ ليس سوى خرافة رومـانسية! فـما من إنسان يولد حراً لأن العناية الإلهـية قد أخضـعتنا لإرادة الحاكم المطلقة. «فنحن جمـيعاً نولد عبيدا»! ومنها أيضـاً أن القول بوجود حكومة، تقوم عـلى رضا أفراد الشـعب واتفاقـهم ـ خرافـة ثانية!، أمـا ما يسـميه الـبعض «بالحكومة النيابية» ـ فهو خرافة ثالثة!: «إننا لنخدع أنفسنا، إذا راودنا الأمل يوماً أن تحكمنا سلطة غـير استبـدادية»! وفضلاً عن ذلك فـالحكومة إذا اعتـمدت على إرادة المحكمين، فسـرعان ما ينتهى الأمـر إلى عدم وجود حكومة تمامـاً. فأنّ كل فرد أو مجموعة أفراد ستزعم لنفسها الحق فى العـصيان والتمرد، وفقاً لما يمليه «الضمير». وتلك هى الفـوضى بعينهـا أو هى «حكم الرعـاع». وليس هناك طغيـان يمكن أن يقاس بطغيان الجماهير.

لكن من أين استمد «فلمر» حجته فى «حق الملوك الإلهى» الذى يدافع عنه بمثل هذا الحـماس؟ يجـيب: من الكتاب المقـدس. فـالحكم الملكى يرتد إلى «آدم» الذى منحـه الله سلطة مطلقـة على جمـيع الكائنات، ومنهـا السلطة المطلقـة لحكم أبنائه «حكما أبويا» لا تجوز مـعارضته. غير أن هذه السـلطة المطلقة لم تمنح لآدم وحده، «.. وإنما كان للشـيوخ اللاحقين أيضاً سلطـة مطلقة على أبنائهم باسم الأبوة..». وهكذا أصبـحت السيادة التى كان ينعـم بها آدم بأمر من الله، بات ينعم بها شـيوخ إسرائيل. وهى تشـبه فى أثرها ومداها السـيادة المعلنة التى يتمـتع بها أى ملك منذ

(١) B. Russell: A History of Western Philosophy p. 642.

بداية الخليقة، وهى السلطة على أرواح العبادة، وحق إعلان الحرب، وإقرار السلام. ولما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الإلهية. فليس ثمة شريعة دنيا تحدُّ منها، فقد كا آدم سيداً للجميع، مثله يكون الملوك الذين ورثوا هذه السلطة عنه[(١)].

أحس «لوك» أن مهمته الأولى أن يدحض حجج «فلمر» «. . فلم يمكن هناك يوما مثل هذا الهراء المرتجل دون ترو. وبمثل هذه الكثرة، فى لغة إنجليزية رنانة. . »!

والواقع أن مناقشة «لوك» لحجج «فلمر» تعنينا فى هذا البحث بصفة خاصة لأنها تكشف عن الأضرار الخطيرة للخلط بين الأخلاق والسياسة من ناحية وتعود إلى تأكيد أهمية الفصل بينهما من ناحية ثانية بحيث يكون واضحاً أن لكل منهما مجالاً خاصا به.

ويقوم «لوك» بمناقشة طويلة ومفصلة شغلت رسالته الأولى (التى تكاد تشكل نصف كتابه) لهذه الحجج الواهية التى يقدمها «فلمر» وفى استطاعتنا أن نوجز أهم النقاط فيما يأتى:ـ

(١) يعتقد لوك أن العلاقة بين الملك ورعاياه لا تشبه مجال العلاقة بين الأب وأبنائه، ذلك لأن علاقة الأب بأسرته علاقة أخلاقية فى المقام الأول فهو مسئول أخلاقياً عن تربية الأبناء، وغرس القيم فيهم، والانفاق عليهم إلى أن يبلغوا سن الرشد. أما علاقة الملك بالرعايا فهى علاقة سياسية، أساساً، تتوقف على قيام الملك بمجموعة من الواجبات الخاصة التى تحددها القوانين فى الدولة: منها الإشراف على مصالح الناس ومنافعهم، وضمان ممارستهم لحقوقهم الطبيعية: حق الحياة الآمنة، حق الملكية، المساواة، والحرية... الخ. فأنْ عجز عن ذلك أو انحرف عن تأدية مهمته جاز لهم عزله وتنصيب شخص آخر يحل محله يكون أقدر على القيام بواجباته السياسية. فى حين أن الأبناء فى الأسرة فليس لهم الحق، ولا فى استطاعتهم عزل الأب وإحلال شخص آخر محله.

---

(١) جون لوك «فى الحكم المدنى» ص ١٠ ـ ١١ ترجمه د. ماجد فخرى ـ اللجنة الدولية لنشر الروائع بيروت عام ١٩٥٩ .

(٢) أنَّ الأخلاق تفرض على الأبناء احترام الأب وطاعته، ومن هنا كان عصيانه أو التمرد عليه عقوقاً تأباه القيم الأخلاقية. وليست تلك هى الحال لرعايا الملك الذين دخلوا معه فى تعاقد انَّ لم يلتزم به كان من حقهم التمرد عليه وعزله. بل أن الأخلاق تفرض على الملك نفسه احترام والديه ـ إنَّ كانا على قيد الحياة ـ لكن ليس لهذين الوالدين الحق فى التدخل فى شئون الدولة، و أمور السياسة، وليس لهما أن يفرضا على الملك رأيا لمجرد أنهما والداه. فذلك خلط خطير بين مفهوم الأسرة الأخلاقى، ومفهوم الدولة السياسى.

(٣) وفضلاً عن ذلك فأن سلطة الأب على أبنائه ليست مطلقة كما يتوهم «فلمر»، وإنما هى موقوتة بفترة زمنية معينة هى تُربية هؤلاء الأبناء وهم «قُصّر» وتلبية مطالبهم واحتياجاتهم، فإذا شبوا عن الطوق، وبلغوا سن الرشد كان من حقهم الانفصال عن الأسرة ـ ومن ثَّم عن سلطته ـ وممارسة حقوقهم كمواطنين فى الدولة وتكوين أسرهم الخاصة وتحمل المسئولية تجاه أبنائهم من ناحية وتجاه المجتمع من ناحية أخرى.

(٤) إذا كانت السلطة المزعومة التى يعتقد «فلمر» أنها كانت لآدم، قد جاءت من الكتاب المقدس، لا سيما الوصية الخامسة: «أكرم أباك وأمك..» (سفر التثنية ـ الاصحاح الخامس: ١٦) فمن الواضح أن هذه الوصية تعطى السلطة للمرأة أيضاً، لأنها لا تتحدث عن الأب وحده، بل عن الأم أيضاً..!

(٥) وحتى إذا افترضنا أنه كان لآدم حق إلهى أعطاه إياه الله. فأن ذلك لا يعنى أن هذاا لحق يورث لأبنائه وإنما ينتهى بموته. ذلك لأن الحق المنبثق من وصية إلهية صريحة، لا يتجدد إلا بتجدد هذه الوصية.

(٦) إذا سلَّمنا، جدلاً، بمبدأ السلطة الملكية المنحدرة من آدم، وإن المشكلات السياسية الكبرى ستكون تعيين الوريث الشرعى لآدم، وتحديد صاحب الحق فى هذه السلطة فى دولة معينة، وفى فترة محددة. ولما كنا جميعاً ورثة لآدم. بحكم كوننا من أولاده، فلنا جميعاً حق متساو فى هذه السلطة المطلقة!

وهكذا ينهار البناء المتداعى «لحق الملوك الإلهى» الذى ساد العصر الوسيط فى

أوربا ـ وساد الشرق طوال تاريخه بصور شتى ـ والذى أراد «فلمر» منعه من الانهيار بحجج واهيـة، لا يقبلها سوى السـذج، ويتدعم، فى الوقت ذاته، الفهم البـشرى لبناء الدولة الذى بدأ من مكيافللى فى عصر النهضة، مروراً بتوماس هوبز وغيره من فلاسفة السياسة، ويتقرر حق الشعب فى اختيـار حاكمه، ومراقبته، ومحاسبته على اعتبار أنه صاحب السلطة المطلقة فى تدبير شئونه، بلا وصاية من أحد: الأمر الذى سيظهـر بوضوح فى عصر التـنوير عندما يعلن كانط «رفع الوصـاية على الإنسان»، لأنه بلغ سن الرشد ولـم يعد قـاصراً بحيث يحتاج إلى غيـره ليفكر نيابة عنه. ومن هنا كان شعار عصر التنوير: «لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك» تشجع واعرف بنفـسك ولنفسك، واعـمل العقـل فى كل مناحى الحيـاة، وفى أى موضـوع يطرح عليك.

ثالثاً: العقد الاجتماعى:

كانت الرســالة الأولى من رسالتى لوك «سلبيـة» كما قلنا فـقد استهـدفت نقد حجج «فلمـر» وهدم الأساس الدينى «لحق الملوك الإلهى». أما رسـالته الثانية فـقد كانت «إيجابيـة» بمعنى أنها كانت مخـصصة لعرض فلسفـته السياسـية. ولقد بدأها بطرح الأسئلة الآتية: كيف يتكون النظام السـياسى؟ كيف تنشأ الدولة؟ وإذا لم تكن جذور الدولـة تمتد إلى أصول دينـية، كمـا زعم فلمر، فكيف يا تُـرى أن نجد هذه الجذور..؟ لابد فى رأيه أن تكون الدولة قـد نشأت نشأة بشرية خـالصة، ومن هنا فقد حذا «لوك» حذو «هوبز» فافترض وجود «حالة الطبيعة» التى تسبق نشأة الدولة. لكنه، على خـلاف هوبز، تصور أن الأفـراد كانوا فى هذه الحـالة ينعمون بـالحرية والمساواة، أى كانوا أحرارا متساويين، فليس لأحد بالطبيعة «حقوق أكثر مما لسواه. كما أنَّ العقل الطبيعى علَّم الناس أنه لا ينبغى لفرد أن يُلحق ضررا أو أذى بغيره: لا بحياته، ولا بحريته، طالما أنهم جميعاً متـساوون ومستقلون ـ وكانت هناك «شيوعية بدائية»، أعنى ملكية مشتركة، فلكل فـرد الحق فى أن يحصل على أسباب عيشه مما تقدمـه الطبيعة، لأن الله وهب الأرض لـلبشر هبة مـشتركـة عامة: فأينمـا أظهرت الأرض من أشـجارها ثمـاراً تصلح للطعـام دون زراعـة، كان من حق كل فـرد أن

يعيش منها، دون كد ولا جهد، لكن عندما بدأ الإنسان يعمل، ودب النشاط البشرى، انتهت الشيوعية. وتوقفت الملكية المشتركة. فقد بدأ كل فرد يقتطع لنفسه جزءاً من الأرض يتخذها لنفسه ملكية خاصة له. وعندما راح يغير شكلها عن «طريق العمل» امتزجت الأرض بجهده وعرقه وكدّه واجتهاده وأصبح لها قيمة خاصة «فالعمل هو مصدر جميع القيم المادية». ولا شك أن الحضارة تنمو وتتقدم عن طريق العمل والنشاط البشرى. وإذا كان المبدأ العقلى يقول أنه لا يجوز لإنسان أن يمتلك أكثر مما يستطيع استخدامه، فأنه لم يطبق فى «حالة الطبيعة»، فما أنْ ظهرت الملكية الخاصة حتى صاحبها الطمع والجشع، وعن هذا الطريق ساد التفاوت، وانعدام المساواة فى الملكية، بين الناس على الرغم من أنّ الملكية حق طبيعى لكل إنسان بل إنها «حق مقدس» شأنها شأن الحرية، والمساواة وغيرها من الحقوق. واستمرار النظام السياسى والاجتماعى - بل والحضارة بصفة عامة - مرهون بحماية هذه الحقوق لا سيما الملكية الخالصة التى ينبغى أن تكون حمايتها أسمى غرض من أغراض الدولة «فليس فى مقدور السلطة العليا أن تستولى على أى جزء من أملاك الإنسان إلا بموافقته ورضاه»[1].

لكن عندما دخلت الملكية الخاصة، وبدأ كل فرد يملك قطعة معينة من الأرض يستغلها لصالحه، ويحافظ عليها، بدأ الخلاف يدب بين الناس، إذ لم يرع بعضهم

---

(١) من الواضح أن هيجل تأثر - فى فلسفته السياسية التى عرضها فى «أصول فلسفة الحق» - بأفكار «جون لوك»، كما تأثر بغيره من فلاسفة السياسة. ولهذا فأننا نراه يجعل من مقولة «الملكية» المقولة الاولى فى فلسفة الحق. فبعد ان أثبت أن للفرد شخصية لا متناهية رأى ان للإنسان حقوقاً على جميع الأشياء «المتناهية» يستمدها من كونه شخصا أعنى وعيا ذاتيا لا متناهيا . فهو غاية فى ذاته، وليس وسيلة كبقية الأشياء. ومن ثم كان من حقه أن يضع يده على هذا الشىء أو ذاك. ووضع اليد هو «الملكية». وتتضمن الملكية ثلاث لحظات هى: فعل الحيازة - استخدام الشىء - الاغتراب أو نقل الملكية إلى الغير. وينتهى هيجل إلى أن العمل، أو استخدام الشىء هو أساس الملكية. إذ لا يكفى «حيازة» فلان لقطعة من الأرض، بل لابد أن يغيّر «شكلها» أن يحرثها، ويزرعها، ... الخ. وبذلك يمتزج جهده أو «عمله» بهذه الأرض. وها هنا فقط تكون ملكا خاصا له. راجع فى ذلك كله «أصول فلسفة الحق لهيجل». ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٣٨ وما بعدها. وأيضاً ص ٢٠٧ وما بعدها . مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

حقوق غيره، بل كانوا يغتصبونها، ويعتدون على ملكية غيرهم. ويسخرونها طبقاً لأهوائهم وشهواتهم، ورغباتهم الأنانية. فنزعوا بذلك إلى الكسل والخمول، والحقد والحسد والسيطرة على الآخرين مما حول «حالة الطبيعة» من حالة سلام وأمن إلى حالة نزاع وشقاق وحرب، حتى أصبح من العسير على الإنسان أن يمارس حقوقه لا سيما الحقوق الأساسية منها: كالملكية، والحرية، والمساواة. فقد تعرضت هذه الحقوق المقدسة، بصفة مستمرة، إلى الانتهاك سواء من جانب أخوانهم فى نفس العشيرة أو من جانب جيرانهم عن طريق الغزو أو الإغارة... الخ. ولقد أدى ذلك بالناس إلى البحث عن طريقة للخلاص، وانتهوا إلى أنه لابد لهم من التنازل عن بعض حقوقهم الطبيعية إلى سلطة تكون قادرة على حمايتهم، وإتاحة الفرصة أمامهم لممارسة حقوقهم الأخرى. فكان إن اتفقوا على أن يتنازل كل واحد منهم عن حقه الطبيعى فى الدفاع عن نفسه، وعن أرضه وممتلكاته... الخ لسلطة حاكمة تقوم بهذه الحماية، وهكذا بدأ ظهور التنظيم السياسى أو المدنى ـ أو الدولة ـ لرعاية مصالح الجميع. ومعنى ذلك أن الحاجة إلى ضمان حقوق الأفراد الطبيعية من ملكية خاصة، وحرية، وإقامة العدل والمساواة بينهم ـ هى التى اضطرت هؤلاء الأفراد إلى الانضمام بعضهم لبعض، وإلى التنازل عن حق الدفاع عن أنفسهم وعن ملكيتهم الخاصة. وهكذا ظهر «العقد الاجتماعى» الذى هو أساس التنظيم السياسى، والمجتمع المدنى، وقيام الدولة. وأصبح التعاقد من طرفين: الطرف الأول هو الشعب، والطرف الثانى هو السلطة الحاكمة (الملك أو الحكومة). ولما كان العقد هو أساس الحكم، وقاعدة التنظيم السياسى، فأن أى إخلال فى تنفيذه من أى طرف من الطرفين يفسخ العقد ويجعله لاغيا: فإذا لم يطع المواطن القوانين التى تسنها السلطة التشريعية وجب معاقبته ، وليس حمايته من القانون، وإذا أخل الملك (أو الحكومة) بتعهداته نحو الشعب أو أهمل فى القيام بواجباته ومسئولياته، وجب عزله ومعاقبته وليس طاعته أو الخضوع لسلطانه. وهكذا أصبح الشعب وحده مصدر السلطات ـ وهو المبدأ الديمقراطى الهام بعد ذلك ـ وهو المرجع الأخير فيمن يتولى السلطة. وأصبح قيام أى شكل من أشكال الحكم بدون رضا الشعب اغتصاباً أى طغيانا «لأن

الطغيان هو ممارسة السلطة التى لا تستند إلى أى حق، والتى يستحيل أن تكون حقاً لشخص ما، بحيث يجعل الحاكم ـ أيا ما كان اسمه ـ إرادته قاعدة للسلوك عوضاً عن القانون»[1].

أما الملوك أو الحكام الذين يتولون السلطة بموافقة الشعب فهم ليسوا طغاة لأنهم يتقيدون عن رضا بالقيود التى تفرضها عليهم قوانين بلادهم. وذلك لأن «الطغيان» يبدأ عندما تنتهى سلطة القانون[2].

رابعاً: نتائج:

ما الذى أسفرت عنه الفلسفة السياسية فى القرن السابع عشر ـ مما تجلى بعد ذلك فى عصر التنوير بوضوح ـ القرن الثامن عشر ـ عصر الثورتين العظيمتين الأمريكية والفرنسية على نحو ما سنعرف فى الباب القادم؟. ما التقدم الذى حدث فى العصر الحديث فى فهم المجتمع السياسى عما كان سائداً فى العصور الوسطى مسيحية وإسلامية معاً؟ مجموعة من النتائج الهامة التى يمكن أن نوجزها فيما يلى:ـ

أولاً: أثبت هذا التطور، على نحو لم يعد فيه شك ـ أن الأساس الأول فى قيام الدولة أو التنظيم السياسى بصفة عامة هو الإيمان بوجود حقوق طبيعية مقدسة للإنسان لا تمس مثل حق الفرد فى الحياة، والمحافظة على استمرار بقائه، وحقه فى الملكية، والحرية والمساواة... الخ. ولا يجوز لأحد أن يسلبه حقاً من هذه الحقوق. ما لم يرتكب جريمة فى حق الآخرين، فيعاقب عليها ومن ثم يكون عمله، فى هذه الحالة، هو الذى سلبه حريته عندما يحكم عليه بالسجن مثلاً. ولهذا فأننا سوف نرى هيجل، فيما بعد، يقرر أن المجرم بفعله نفسه يقرر العنف مبدأ عاما، أو هو يُشرّع قانون العنف، ولهذا فأننا حين نعاقبه، فأننا نعاقبه بقانونه نفسه: «بل إننا بمعاقبتنا للمجرم، فأننا نكرمه، ونرد إليه اعتباره بوصفه موجوداً عاقلاً، والذين ينظرون إلى العقاب على أنه ردع أو إصلاح، إنما يضعون الناس مع الحيوانات على

---

(١) جون لوك فى الحكم المدنى: فقرة ١٩٩ .

(٢) جون لوك فى الحكم المدنى: فقرة ٢٠٢ .

صعيد واحد..!»[1].

ثانيـــاً: الأساس الثـانى فى قيام الدولة أو التنظيم السـياسى بصفة عـامة هو «المصلحة» أو المنفعة» ـ أو حماية حقوق الناس الطبيعية وإتاحة الفرصة الآمنة أمامهم لمـارسة هذه الحـقوق ـ ومنّ ثم حـماية أرواح الـناس، مثـلاً، وممتلكاتهم ... الخ ومعاقبة كل مَنْ ينتهك هذه الحقوق. وهكذا تتـغير الغاية من قيام الدولة ومن وظيفة الحاكم، فليسـت مهمته أن يقـوم بنشر الفضائل وغرس مـكارم الأخلاق فى نفوس رعيته، وإلا قفز من منصبة الحكم ليشغل دور الواعظ أو المرشد، أو الأب، أو المعلم أو الراعى... الخ وهى مهمة يقوم بها الأب فى المنزل، والمُعلّم فى المدرسة، أو رجل الدين فى المسجد أو الكنـيسة... الخ. وسوف يترتب على هذا «التـصور الأخلاقى» لبناء السلطة السياسية عدة نتائج خطيرة منها:

(١) أنَّ الحاكم سوف ينظر إلى نفسـه على أنه «أعلى» من الناس أو فوقهم، أو فى منزلة أسمى، أو أرفع درجة وليس مجرد فرد عادى منهم أفردت له مهمة خاصة إن لم يحسن القيام بها وجب عزله وإحلال شخص آخر أقدر منه على القيام بها.

(٢) أنَّ الحاكم فى هذه الحالة سيقف من هذه «المكانة السامية» ليوجه الناس إلى ما فيه صلاحهم وخيرهم فى الدنيا والآخرة، لأنه «أعلم» منهم و«أقدر» على معرفة الطريق القـويم. أما هم «قصـبيـة» أو «أحداث» أو «قُـصّر» لا يعرفـون أين تكمن مصلحتهم الحقيقية. ومن هنا تردد على لسـانه، بكثرة، استخدام الألفاظ الأخلاقية فهـو «الأب» وهو «الراعى»، وهو «المرشد»، وهو «الموجـه»، وهو «الغيث الذى هو سُقيا الله تعـالى وبركات السماء وحياة الأرض» كمـا قال الطرطوشى من قبل «وهو من الرعية بمنزلة الروح من الجسد... الخ».

(٣) يترتب على ذلك فى الحال وجود درجات طبيعية فطرية بين البشر فمنهم الأدنى، ومنهم الأرفع، وفى جميع الحالات ليست هناك مـساواة طبيعية بين الناس،

---

(١) هيجل أصـول فلسفـة الحق «ترجمة د. إمـام عبـد الفتاح إمـام» المجلد الأول من المكتبـة الهيـجلية (المؤلفات) ص ٦١، وص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

وكيف يمكن أن يتساوى «الحاكم» و«المحكوم» أو الراعى مع الرعية[1]، والمرشد والموجه مع مَنْ يرشدهم ويوجههم، وكيف تتساوى «الروح» مع «الجسد» . ويتردد على ألسنة الناس الذين استسلموا لهذه الخرافة القاعدة البلهاء التى كثيراً ما نسمعها فى بلادنا وهى «أن العين لا تعلو على الحاجب!» فلا يمكن أن تكون للساعى نفس حقوق المدير، ولا للخفير نفس حقوق الوزير[2].

(٤) يترتب على ذلك أيضاً أن تهبط «قيمة» الفرد أو تتلاشى تماماً، فتسحقه أقدام الحاكم فى سهولة ويسر ولأتفه الأسباب، ويحل سفك دمه لمجرد عصيانه لما يتفوه به الحاكم من أمر، كما عبَّر الحجاج عن ذلك بقوله: «والله لا آمر أحداً أن يخرج من باب من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذى يليه إلا ضربت عنقه!»[3]. لا كرامة ولا إنسانية ولا قيمة على الاطلاق لأنه فى منزلة الدواب[4]. ولك أن تقارن ذلك بما كان للفرد من قيمة لامتناهية عند جون لوك، ثم فى النظام الديمقراطى عموما الذى يجعل حقوق الفرد مقدسة لا تمس.

(٥) يترتب على هذا التصور الأخلاقى للبناء السياسى أن يظهر الحكم

---

(١) لاحظ أن كلمة «الراعى» تستخدم فى الكنيسة المسيحية لتصف «القسيس» الذى يرشد جماعة معينة. وكان السيد المسيح يعتبر نفسه «الراعى» الذى جاء ليرشد ويوجه «خراف» إسرائيل الضالة! فاللفظ دينى اساساً وهو يحمل نبرة «علو» أو «سمو» الحاكم فى علاقته بالرعية»

(٢) لا يجوز الاحتجاج بأن فكرة «الدرجات» بين البشر موجودة فى القرآن الكريم. إذا الواقع أن الفكرة هنا مختلفة تماما، ذلك لأن الدرجات التى يتحدث عنها الكتاب الكريم إما أن تكون درجات فى الإيمان ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات..﴾ (المجادلة آية : ١١] او أن تكون متوقفة على العمل ﴿ولكل درجات مما عملوا، وما ربك بغافل عما يعلمون..﴾ [الأنعام: ١٣٢] أو ﴿هم درجات عند الله، والله بصير بما يعملون﴾ [آل عمران آية: ١٦٣] لكن المساواة أساسية فى الإسلام، والكل يُسأل على قدم المساواة. «فالناس متساوون كأسنان المشط» ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى!. أما الدرجات أو الطبقات فتأتى من العصطلح البشرى لا من الطبيعة ولا من الفطرة، ولا بحق المولد.

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية»: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ص ٢٤٣ من الطبعة الثالثة - مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

(١) لعل ذلك يجعلنا نتريث، ونفكر قليلاً فى تراث الماضى، لا سيما السياسى منه، فلقد بات التغنى بالمجد الغابر، الذى طمسه الغبار، ثقيلاً على السمع!

الاستبدادى فى الحال، وهى نتيجة مترتبة على القول بأن الحاكم «أب» لأطفال قُصَّر أو هو «الراعى» لقطيع من الأغنام ـ وأى حديث عن «ثورة» أو «تمرد» أو عصيان هو ضرب من المحال، أو هو وهم لن يتحقق، وحتى إذا افترضا جدلا إمكان تحققه، فذلك يعنى الفوضى والإضراب ولهذا قالت العرب: «سلطان جائر أربعين عاما خير من رعية مهملة ساعة واحدة من النهار. . ! لأن الرعية بلا سلطان مثل بيت بلا سراج. . فتدب العقرب، ويخرج الفئران، وتسعى الحية من مكمنها. . »!! والناس «بلا سلطان مثل الحيتان فى البحر يزدرد الكبير الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ولم يستقم لهم معاش، ولم يهنأوا بالحياة. . »[1]. ولك أن تلاحظ تصوير أفراد البشر باستمرار على أنهم حيوانات: فهم أحياناً وحوش ضارية وأحياناً حيوانات سامة مؤذية، أو جرذان، وهم فى أحسن الأحوال قطيع من الأغنام، ولا يصلح لقيادة نفسه بنفسه أى لا تصلح معهم الديمقراطية بالمعنى الحديث لهذا اللفظ. . وهو المعنى الذى لا يزال يتردد فى بلادنا حتى يومنا الراهن.

ولنقرأ مرة أخرى هذه القصة التى تتردد كثيراً فى تراثنا لما لها من مغزى هام:ـ

«دخل أبو مسلم الخراسانى على معاوية فقال: «السلام عليك أيها الأجير». فقالوا: «قل السلام عليك أيها الأمير» فقال السلام عليك أيها الأجير قالوا: «قل أيها الأمير» وأعادوها ثلاثاً. ثم قال إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها. فإن أنت هنأت جرباها، وداويت مرضاها، وحبست أولاها على آخراها، وفاك سيدك أجرك. . . وإلا عاقبك سيدك»[2].

(٦) إذا تصورنا الحاكم تصوراً أخلاقياً، على نحو ما سبق، فسوف يجعله ذلك «فوق» القانون، ـ هذا إذا لم يكن هو نفسه القانون والحكم والقاضى والمنفذ... الخ ـ وكيف يمكن أن يخضع للقانون البشرى مَنْ هو بحكم تعريفه يعلو على البشر؟! أن الملاذ الأخير الذى يمكن أن يرجع إليه هو «ضميره» فقط، سواء أكان «الضمير الإنسانى» أو «الضمير الدينى»، وهو الأرجح ـ فى الأعم الأغلب ـ فعليه أن «يخاف

---

(١) أبو بكر الطرطوشى «سراج الملوك» ص ٤٧ ـ مرجع سابق.

(٢) د. محمد فاروق النبهان «نظام الحكم فى الإسلام» مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٧ ص ٤٠ .

الله» وأن «يضع ميزان الله فى الأرض» وأن يحكم بين الناس بالعدل» الذى يلجأ فيه إلى «ضميره» لا إلى قوانين وضعية محددة.

لقد سبق أن ذكرنا أن أحد القضاة ـ وهو ليرند هاند ـ وكان قد أوصل بسيارته رئيس المحكمة العليا ـ «هولمز»، طلب إليه أن يحكم بالعدل بين الناس. غير أن رئيس المحكمة العليا، وهو رجل محنك يعرف وظيفته جيداً أجاب بحسم هذه ليست مهمتى. أن مهمتى أن أحكم حسب القوانين الموضوعة[1]. وهذا التصور الأخلاقى «لواجبات الحاكم» هو الذى جعل الخديوى توفيق يقول لعرابى باشا: «أنتم عبيد إحساناتنا»! ففى مثل هذا الحكم لا توجد «حقوق طبيعة» للمواطنين قبل الحاكم، وإنما هو متروك «لأخلاقه» فما يقدمه للناس من «أيادى» وأعمال طيبة ليس سوى واجب تفرضه عليه الأخلاق، ولهذا لم يتصور الخديوى المغرور أن يقوم العبيد بثورة ضد مَنْ أحسن إليهم فيعضون اليد التى امتدت لهم بالخير والإحسان والبركات.

(٧) ولما كان «الضمير» ـ الإنسانى أو الدينى ـ مسألة شخصية «داخلية»، فأن التنظيم السياسى الذى يهتم بالسلوك الخارجى للناس ـ لا يهتم بها أو قل أنه لا يجعل لها المقام الأول فى بناء الدولة. أن مسألة دخول الحاكم الجنة أو أن يقذف به فى جهنم مسألة شخصية تهمه هو وحده. لكن ما يهمنى كمواطن، لا أن يكون عادلا يخاف الله أو يراعى ضميره ـ بل أن يخضع مثلى لقوانين الدولة التى أخضع لها. وأن يحاسب ـ لا فى الآخرة ، بل فى الدنيا ويعاقب على أعماله كما أعاقب أنا وبنفس القدر، ومن نفس المنظور![2].

ثالثاً: الأساس الثالث فى قيام الدولة أو أى تنظيم سياسى هو موافقة الأفراد أصحاب المصلحة الأولى فى قيام مثل هذا التنظيم، فإن كانت لهم حقوق طبيعية،

---

(١) قارن د. ملحم قربان «قضايا الفكر السياسى: العدالة «ص ٣٦٠ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع عام ١٩٩٢ .

(٢) وهل نحن نقول للسارق أو المزور أو القاتل ... الخ سنتركك لحساب الآخرة؟ وإذا كانت الإجابة بالنفى فلم يطلب منا أن نقول ذلك للحاكم؟!

فإن منها مـا لا يمكن التنازل عنه كحق الحياة والحـرية والملكية ... الخ . . لكن هناك بعض الحقـوق التى يمكن ـ بل لابد من التنازل عنها ـ كـحقه فى الدفاع عن نفـسه وعن ممتلكاته بوسائله الخـاصة واستخدام كـافة الوسائل فى مقـاومة، ومنع الأضرار التى يحدثها الآخرون ـ وهو حق أثبته ـ توماس هوبز من قبل ـ فلا يمكن للفرد فى التنظيم السيـاسى أن يحتفـظ لنفسه بهـذا الحق، بل لابد له من التنازل عنه للسلطة السياسية لتقوم بممارستـه . وإن كان تخليه عن هذا الحق مرهون بقيام السلطة بتنفيذه وحمايته من أى اعتداء يقع عليه أو أى انتهاك لحقوقه!

«إذا كان فقهاء القانون الدستورى يطلقون على صلاحيات الحاكم اسم «سلطات رئيس الدولة فأن علماء الفكر السـياسى الإسلامى لا يرتضون هذه التسـمية لأنها لا تعبر التعـبير الدقيق عن وظائف الحاكم فى نظر الإسلام، ويختـارون بدلا عنها اسم «واجبات الخليفـة» لأن الخلافة فى نظر الإسلام مسئوليـة وأمانة . وعلى مَنْ يتحمل هذه المسئولية والأمانة أن يقوم بالواجبات المنوطة به على الوجه الأكمل . . »[١] .

وليس فى الإسـلام سلطات ممنوحة للحـاكم أو الخليفـة، وإنما هى واجـبات، وعلى الحاكم أن يقوم بهذه الواجـبات . ويعتبر كل فرد فى المجتمع الإسـلامى رقيباً على الحاكم، وعلـى جميع ولاته ووزرائه، ويملك كل فـرد فى المجتـمع الإسلامى القيام بدور الناقد لكل ما يصدر من الخليفة من تصرفات[٢] .

«ثم نراه يقول بعـد أسطر قليلة» إذا كان الإسلام قد فـرض على الناس الطاعة للحاكم، فـأن هذه الطاعة مشروطة بألا تكون الأوامـر الصادرة من الحاكم مخـالفة للشريعة . . »[٣] .

رابعاً: ومعنى ذلك أن التنظيم السياسى الذى يقوم على أنقاض «حالة الطبيعة» يضرب بجـذوره فى حقوق الأفراد الـطبيعة، وهو يسـتمد وجـوده وشرعيتـه منها . وبذلك تكون السلطتان التـشريعية والتـنفيذية اللتان تسـتخدمهـما الدولة (أو التنظيم

---

(١) د. محمد فاروق النبهان «نظام الحكم فى الإسلام» مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٧ ص ٤١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) نفس المرجع ونفس الصفحة.

السياسى) لحماية الحقوق الطبيعية للأفراد: حياتهم، وملكياتهم ... الخ ليستا سوى السلطة الطبيعية لكل إنسان، وهى التى عهد بها إلى الحاكم لأنه رأى أن ذلك هو أفضل وسيلة لحماية هذه الحقوق: فهى أفضل كثيراً من أن يقوم كل فرد بحماية نفسه، والدفاع عن حقوقه على نحو طبيعى، بطريقة غير مأمونة العواقب، فقد ينجح وقد يفشل فى تأمين هذه الحقوق. وهذا هو «العهد الأصلى» الذى «اندمج» الناس بواسطته فى «مجتمع واحد»: أنه مجرد اتفاق على الاتحاد فى مجتمع سياسى واحد هو كل ما عليه ـ أو ما يجيب أن يكون عليه ـ الاتفاق بين الأفراد الذين يدخلون فى دولة أو يقيمونها»[1]. ومن ثم فأن ما يحرك المجتمع هو رضا الأفراد فحسب، ولابد لكى يسير مجتمع ما ـ وهو هيئة واحدة ـ فى طريق ما أن تتحرك الهيئة فى هذا الطريق الذى تحمله عليه القوة الأكبر وهى رضا الأغلبية[2].

خامساً: تنشأ عن ذلك سلطتان هما:

(١) السلطة التشريعية التى تقوم بسن القوانين التى تنظم المجتمع وتحافظ على حقوق أفراده.

(٢) السلطة التنفيذية التى تقوم بتنفيذ هذه القوانين داخل المجتمع[3].

ولما كان للسلطة التشريعية أهمية خاصة بوصفها السلطة الموكول لها سن القوانين، فلابد أولا من فصلها عن السلطة التنفيذية لأن الجمع بين السلطتين فى يد واحدة من شأنه أن يشجع على إساءة استخدامها. ولابد ثانيا أن تكون لهذه السلطة التشريعية مواصفات وشروط ينبغى المحافظة عليها منها:ـ

(١) ينبغى أن لا تكون هذه السلطة تعسفية حيال الشعب فهو الذى أنشأها فلا تسن قوانين تتعارض مع مصالحه، ولا تنحو نحو تقييد حق من حقوقه، ولا يسيطر عليها شخص من أولئك، الذين أنشأوها، بل لابد أن تخرج من قلب الأغلبية

(١) جون لوك «فى الحكم المدنى» فقرة ٩٩ ـ وأنظر أيضاً جورج سباين «تطور الفكر السياسى «الكتاب الثالث ترجمة د. رشاد البراوى ص ٧١٢ دار المعارف بمصر.

(٢) جون لوك «فى المجتمع المدنى» فقرة ٩٦ ـ وجورج سباين «تطور الفكر السياسى «الكتاب الثالث ترجمة د. رشاد البراوى ص ٧١٣ .

(٣) يلحق بها لوك سلطة ثالثة «كونفدرالية» تهتم بالعلاقات الخارجية كعقد المعاهدات والاتفاقات قضايا الحرب والسلام. لكنها لا تهمنا الآن من ناحية. ومن ناحية أخرى فهى مرتبطة بالسلطة التنفيذية.

الشعبية وموافقتها ورضاها.

(٢) لا يجوز للسلطة التشريعية أن توكل عنها مَنْ يقوم بسن القوانين نيابة عنها أو أن تفوض هيئة أخرى للقيام بهذا العمل، لأن الشعب هو الذى اختار هذه الهيئة دون سواها للتشريع وسن القوانين.

(٣) ينبغي على السلطة التشريعية أن تظل على الدوام محافظة على ثقة الناس ولا تتصرف بما يتعارض مع هذه الثقة، وإلا أصبح من حق الشعب صاحب السلطات كلها أن يتخلى عنها وأن يقوم بتغييرها.

(٤) لا يجوز لها أن تقوم بنزع ملكيات الأفراد إلا برضاهم وموافقتهم، وأن تنظر باستمرار إلى حق الملكية، كغيره من الحقوق الطبيعية على أنه «حق مقدس» لا يجوز المساس به.

(٥) السلطة التشريعية مؤقتة أى موقوته بفترة زمنية معينة، على خلاف السلطة التنفيذية التى ينبغى أن تكون موجودة دائما لتنفيذ القوانين، فإذا كان من غير الضرورى دائما وضع القوانين، فأنه من الضرورى استمرار أن تكون هناك هيئة تنفيذية (هى الحكومة) تعمل على وضع هذه القوانين موضع التنفيذ.

سادساً: حرية العقيدة - جزء من الحرية العامة التى هى حق طبيعى لكل إنسان - ومن هنا فهى مكفولة للجميع على قدم المساواة، وليس لـلكنيسة أو غيرها من المؤسسات الدينية أن تضطهد شخصاً بسبب عقيدته الدينية. أن انضمام الفرد إلى الكنيسة أشبه بانضمامه إلى أحد النوادى، وليس للنادى الحق فى اضطهاده، بل يجوز له فحسب استبعاده من النادى إذا انحرف عن تعاليمه أو خرج عن حدود نظمه وقواعده وتعاليمه. كذلك ليس للدولة الحق فى اضطهاد أى فرد بسبب عقيدته أو دينه. وإذا لم يكن للكنيسة مثل هذا الحق - وهى السلطة الدينية فى الدولة - فمن الأولى ألا يكون للحكومة - وهى السلطة المدنية - هذا الحق. فحرية العقيدة لا تخضع لرأى شخص آخر كائناً مَنْ كان. وعلى ذلك فليس للدولة أن ترغم الناس على عقيدة معينة، ولا أن تتدخل فى عباداتهم أو مذاهبهم الدينية. ولا أن تتحيز لمذهب دون آخر، وكلما كان المذهب الدينى أقرب إلى الحق، كان أبعد ما يكون عن حاجته إلى مساعدة الدولة.

وفضلاً عن ذلك فـأن حدود المعرفة الإنسـانية ضيقـة، واحتمالات الخطأ فـيها كبيرة. وخاصة بالنسبة للأمـور الروحية ـ لدرجة أننا لا يمكن أن نجزم بيقين ما بأية حال فـيما يتـعلق بآرائنا الدينية بحيـث نقطع بأنها الصحـيحة، بينمـا آراء الآخرين مخطئة. وإذا كان من الصعب أن نصل إلى درجة اليـقين التام فى معارفنا الروحية، فأن من العبث أن نتحامل على الآخرين لمجرد أنهم لم يعتنقوا الآراء التى نؤمن بها.

والنتيجة المنطقية هى أن «التسامح الدينى» ضرورة يفرضها العقل، على نحو ما يفرض حرية الفـرد فى الرأى والعقيدة والاعتقـاد «وينبغى أن يكون العقل أول حكم ومرشـد لنا»[١]. كما أن الدين فى الواقع يفرضها أيضـاً، فالمسيحية ديانة تقوم على المحبة والتسامح[٢]، ولك أن تعود إلى موعظة الجبل لتقرأ عبارات المسيح الواضحة فى هذا الصدد: «سمعتم أنه قيل تحب قـريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم: أحبـوا أعداءكم، وباركوا لا عنيكم، أحـسنوا إلى مبغـضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكى تكونوا أبناء أبيـكم الذى فى السموات. فأنه يشرق شمسه على الأشـرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين..»[٣]. فكيف يتـفق ذلك مع اضطهاد الناس من أجل عقائدهم..؟

لابد أن ننهى الحديـث مع «جون لوك» بأن نعيـد ما سبق أن ذكـرناه فى مكان آخـر[٤]. من أننا نجد هنا مجموعة كبيرة مـن المبادىء الأساسية التى ساندت مسيرة الديمقراطية فيما بعد منها :ـ

---

(١) جون لوك «مقال عن الفهم البشرى» فقرة ١٤ .

(٢) الآيات القرآنية التى تتحدث عن التسامح فى مسائل العقيدة لا حصر لها ﴿.. لست عليهم بمصيطر﴾ [الغاشية: ٢٢]. ﴿فمن شاء فليؤمنْ ومَنْ شاء فليكفر﴾ [الكهف: ٣٩]. ﴿ولو شاء ربك لآمن مَنْ فى الارض كلهم جـميعـاً﴾ [يونـس: ٩٩]. ﴿افأنت تكره الناس حـتى يكونوا مـؤمنين..؟﴾ [يونـس: ٩٩]... الخ. ومن هنا ندرك بوضوح أن الاضطهاد الدينى الذى نشـاهد، قد ورثناه من حكم الخلفاء السىء طوال تاريخنا، فالإسلام السمح لا علاقـة له بألوان العذاب والاضطهاد التى عانى منها الناس فى التاريخ الإسلامى، وحتى يومنا الراهن!.

(٣) إنجيل متى الاصحاح الخامس: ٤٣ ـ ٤٦ .

(٤) راجع كتابنا «الطـاغية: دراسة فلسفـية لصور من الاستبـداد السياسى» ص ٢٩٦ من الطبعـة الثالثة ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

(١) أنَّ الناس جميعاً أحرار، وهم سواء فى حقهم فى الحرية.

(٢) الحقوق الطبيعية مقـدسة، وهى ليست منحة من أحد، وإنما هى خصائص جوهرية للذات البشرية.

(٣) أنَّ الناس جميعاً متساوون، فـلا مراتب ولا درجات ولا فئات بين البشر: الساعى والمدير، والخـفير والوزير... الخ لهم جـميعاً حـقوق واحدة، ويخضـعون لقانون واحد، وليس الحاكـم من طبقة مختلفة عن البشـر، بل هو فرد منهم يخضع لنفس القانون.

(٤) السلطة السياسية قامت على أسـاس التعاقد المبنى على التراضى بين طرفى العقد، فـلا يستطيع أحد أن ينتزع السلطة ليحكم رغـما عن إرادة المحكومين، وإلا أصبح مغتصباً: «فالاغتصاب ليس إلا الاستيلاء على ما هو من حق إمرىء آخر»[1].



(١) جون لوك «فى الحكم المدنى» فقرة ١٩٧ .

"الباب السابع"

«تجارب الديمقراطية فى الدول المتقدمة»

" «مبادىء الديمقراطية هي حقائق واضحة بذاتها،
لأنها ترتكز على حقوق الإنسان الأساسية..»!

«توماس جيفرسون.. "

تمهيد:

سوف نعرض فى هذا الباب ـ وعلى مدى أربعـة فصول ـ نماذج لتجارب الدول المتقدمـة فى مجال الديمقـراطية فى الغرب والشرق على السـواء: انجلترا والولايات المتحـدة، وفرنسا، واليابان. مع التـمهيد لكل منهـا بلمحة تاريخـية تكشف لنا عن «الديمقراطيـة الليبرالية» وهى تتخلق وتتشكل شيـئاً فشيئاً بضـغط من الشعوب التى خاضت مع حكامهـا صراعاً مريراً لكى تسترد حـقوقها الطبيعـية المسلوبة، ثم كيف انطلقت هذه الشعوب بعد ذلك بخطى ظافرة على طريقة التقدم والحضارة.

وسوف نرى فـى هذه النماذج كـيف انفصلت الأخـلاق عن السيـاسة فـأصبح الأساس الأول فى قيام الدولة هو حـقوق الناس الطبيعية التى أصبـحت مقدسة لا تمس، ومن ثَّم فأن مهمة الدول هى أساساً حماية هذه الحقوق وإتاحة الفرصة أمامهم لممارستهـا. ولـم يعد البناء السياسى يبدأ من «القـمة» فليس الحاكـم هو «القلب» ولا «الرأس» ولا «السراج»، ولا «الروح» ... إنما هو مجرد مواطن بين المواطنين اختاروه للقيام بمهام وظيفة معينة على أن يقوموا بمواقبته عن طريق ممثليهم: ولـم تعد السعادة «فى تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعـتها» كما قال ابن أبى الربيع فى سلوك المالك، بل أصبح من حق الناس أن يحـيلوا الحاكم إلى «المحاكـمة» شأنه شأن أى مـواطن آخر والتحقق معـه وعزله من منصبه أو إجباره على الاستـقالة: حدث ذلك مع «الرئيس نيكســون». وحـدث مع «كلينتـون» وكاد أن يُعـزل، ـ كـما حـدث لـ تاناكـا» فى اليـابان... الخ. فلم يعد واجب الشـعب «السمع والطاعـة» بل أصبح هو صـاحب المصلحة الأولى فـى قيام الدولة: وانقلبت الآية فـأصبح من واجب الحـاكم «السمع والطاعة» لمطالب الناس وتلبية احتياجاتهم ورغباتهم وإلا فأنه لن يعتلى منصة الحكم مرة أخرى.

ولـم تعد الديمقراطيـة تشترط على الحاكم أن يكون صالحاً فاضـلاً بل خاضعاً ـ مثل غـيره من المواطنين ـ لقوانين البـلاد: فعندما يحـدث انتهاك صـارخ للقانون أو الدستور: تكون العواقب وخيمة، حتى لو كان المنتهك أكبر رأس فى البلاد . . على نحو ما سنعرف فيما بعد.

«الفصل الأول»

«الديمقراطية
فى انجلترا»

أولاً: من تاريخ الديمقراطية في انجلترا:ـ

ظلت انجلترا فترة طويلة من تاريخها تحكم حكمــا مطلقا، يعتمد فيه الملك على ما كان يسمى «بحق الملوك الإلهى» Divin right of kings ـ فهو صاحب سلطات مطلقة لأن الله هو الذى منحه هذه السلطات، ومن ثم فهو يحكم بأمر إلهى، وليس لأحد ـ سوى الله ـ محاسبته على أفــعاله. بل حتى بعد أن تشكل ما يسمى بمجلس الملك Kings Council أو مجلس شورى الملك Witan ـ فأن هذا المجلس لم يكن له الحق فى الحد من سلطات الملك، فهو لا يملك سوى النصيحة(١)، بل حتى هذه النصيـحة نفســها لا يتطوع بها المجلس، بل لابد أن يـطلبها هو، فـالمجلس يتشكل بإرادته، وينعقد وفقاً لرغبتـه. وينفض إذا شاء الملك ذلك. وباختصار لم يكن لهذا المجلس دور سوى مساعدة الملك على الانفـراد بالحكم، وإطلاق يده فى البلاد «فقد كان الواجب الأساسى لهذا المجلس أن ينصح الملك فى جمـيع المسائل التى يستشيره فيها، وأن يصدق على ما يمنحه جلالته من أراضى سواء لعامة الشعب أو للكنيسة. كما يوافق على كل ما يصــدره الملك من تشريعات جديدة، ومساعــداته فى مواجهة المتمــردين، والكشف عن المشكوك فى أمرهم. أمــا تكوين المجلس وموعد انعــقاده فهما أمران تحددهما إرادة الملك وحده. .»(٢).

ثانياً: العهد الأعظم أو الماجناكارتا Magna Carta :ـ

تولى الملك جون (١١٦٧ ـ ١٢١٦) عرش انجلترا عام ١١٩٩ خلفا لأخيه الملك «ريتشارد» الملقب بـ «قلب الأسد». وكان هذا الأخير قد أثقل كاهل البلاد بالضرائب إلى أقصى حد، بما جمعه من مال أنفــقه فى الترف والولائم، ومغامراته الفاشلة فى الحروب الصليبية. وعلى الرغم من أن الملك «جون» ورث تركة مثقلة، فأن ذلك لم يمنعه من مواصــلة فرض الضرائب الفادحة دون أن يعـبأ بما يعانيه الناس، لا سـيما

(١) ظهرت الفكرة نفسها فى تراثنا، فالإمام الغزالى يكتب كتابا عن «التبر المسبوك فى نصائح الملوك»! مع ان النصائح لا تجدى، ولا تحد من سلطات الحاكم، وإلا لامتثل «نيـرون» طاغية روما الشهير لنصائح أستاذه ومؤدبه الفيلسوف الرواقى سينكا!، أو لتـحول رواد المساجد والكنائس إلى ملائكة من كثرة ما يسمعونه من وعظ وإرشاد!!.

(٢) Encyclopedia Britannica, Vol, 10, p. 716.

الأشراف والنبلاء، من إرهاق، بل زاد عليها استبداده وغطرسته، وسخريته من رجال الدين حتى اتهموه بالكفر. كما اغضب الأشراف والنبلاء بأن أضاف الإهانات إلى ما يفرضه عليهم من ضرائب باهظة، وخروجه على السوابق القديمة، والقوانين المرعية. أراد الملك أن يحسم الأمر فيما بينه وبينهم، فطلب منهم أن يؤدوا قدرا من المال بدل الخدمة العسكرية (وكان الفرسان الذين يعتمد عليهم الملك فى القتال من هؤلاء النبلاء). ولكنهم بعثوا إليه بدلاً من هذا المال بوفد يطلب إليه العودة إلى القوانين القديمة التي حمت حقوق الأشراف، وحددت سلطات الملك. فلما لم يتلق الأشراف جوابا مرضيا حشدوا قواتهم المسلحة، وبينما كان «جون» يتلكأ فى أكسفورد بعثوا برسلهم إلى لندن، فنالوا تأييد الحكومة وحاشية الملك. وعسكرت قوات الأشراف مقابل مؤيدى الملك القلائل على ضفاف نهر التيمز. وهنا استسلم جون استسلامه الكبير ووقع عام ١٢١٥ وثيقة «العهد الأعظم، أو المجناكارتا» - أشهر وثيقة فى التاريخ الإنجليزى كله[1].

وقد جاء فى هذه الوثيقة:-

«من جون ملك انجلترا بعناية الله تعالى.. إلى كبار أساقفته، وأساقفته، ورؤساء أديرته، وحملة ألقاب ايرل، وكبار البارونات فى البلاد، ... وجميع رعاياه الأوفياء.

اعلموا أننا بهذا العهد نؤكد عنا، وعن ورثتنا إلى أبد الدهر ما يلى:-

(١)أن كنيسة انجلترا ستكون حرة لا يعتدى أحد على شيء من حقوقها وحريتها.

(٢) أننا نمنح جميع الأحرار فى المملكة - عنا وعن ورثتنا إلى أبد الدهر - جميع الحريات المدونة فيما بعد.

(٣) ألا يفرض بدل خدمة أو معونة إلا المجلس العام فى المملكة.

---

(١) ول ديورانت «قصة الحضارة» ترجمة محمد بدران المجلد ١٥ - دار الجيل - بيروت - ١٩٨٨ - ص ١٩٨ وما بعدها.

(٤) لكى يجتمع المجلس العام المختص بتقدير المعونات، وبدل الخدمات. . سنأمر باستدعاء: كبار الأساقفة، والأساقفة، ورؤساء الأديرة، وحملة ألقاب ايرل، وكبار البارونات فى البلاد.

(٥) لا يقبض على رجل حر، أو يسجن، أو تنزع أملاكه، أو يخرج من حماية القانون، أو ينفى، أو يؤذى بأى نوع من الإيذاء... إلا بناء على محاكمة قانونية.

(٦) لا يحرم إنسان من العدالة أو من حقوق الإنسانية.

وقعناه بيدنا بحضور الشهود فى اليوم الخامس عشر من شهر يونيو من السنة السابعة عشرة من حكمنا. .»[١].

ويرى بعض المؤرخين أن هذه الوثيقة الهامة ـ العهد الأعظم ـ هى أساس الحريات فى العالم الناطق باللغة الإنجليزية حتى يومنا الراهن، فهى خليقة بهذه الشهرة، صحيح أنها مقيدة ببعض القيود كأن ينص، مثلاً، على حقوق النبلاء، ورجال الدين أكثر مما ينص على حقوق الشعب كله، لكنها كانت رغم ذلك انتصارا على سلطات الملك المطلق، وعلى إدعاء «حق الملوك الإلهى» فى الحكم، كما أنها أدت إلى ظهور برلمان ناشىء سمى باسم «المجلس العام» يتألف من خمس طوائف هى: كبار الأساقفة، والأساقفة، ورؤساء الأديرة، وحملة لقب ايرل، وكبار البارونات. وصحيح أيضاً أن ذلك ـ فى نظر بعض المؤرخين ـ كان انتصارا للإقطاع لا للديمقراطية، إلا أن هذه الطوائف المذكورة هنا هى التى سيتألف منها مجلس اللوردات فيما بعد وهو أحد مجلسى البرلمان الإنجليزى على نحو ما سوف يتشكل فى القرن التالى (القرن الرابع عشر)[٢].

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ وما بعدها. وراجع نصوص هذه الوثيقة فى شىء من التفصيل بكتاب الدكتورة سعاد الشرقاوى «النظم السياسية فى العالم المعاصر» ص ٤٧٧ وما بعدها. دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٨٨ .

(٢) لعب رجال الدين دوراً هاماً فى صياغة العهد الأعظم، فالواقع أن «ستيفن لانجتن Stephen Langton (١١٥٠ ـ ١٢٢٨) كبير أساقفة كانتبرى كان له اليد الطولى فى صياغة العهد الأعظم فهو الذى كتب بنفسه مسودة هذه الوثيقة كما أنه دعم البارونات فى صراعهم مع الملك. فضلاً عن أنه تعهد بحماية الوثيقة من ألاعيب الملك جون بعد ذلك (وكان قد حاول أن يتنصل منها). والواقع أن=

ولقد حاول ابن الملك «جون» الذى تولى عرش انجلترا باسم هنرى الثالث (١٢١٦ ـ ١٢٧٢) إلغاء العهد الأعظم لكنه فشل. ومع ذلك فقد عاد إلى فرض الضرائب على النبلاء من جديد، وأرهقهم إرهاقاً أو شكوا من أجله أن يثوروا عليه، لكنه كان كلما فرض ضريبة أقسم أنها ستكون آخر الضرائب!

واعتلى ابنه عرش انجلترا باسم إدوارد الأول (١٢٣٩ ـ ١٣٠٧) ـ وقد حكم انجلترا من ١٢٧٢ حتى ١٣٠٧ . وكان أهم حدث فى عهده هو نمو البرلمان ذلك أن الملك تورط فى حرب مع اسكتلنده، وويلز، وفرنسا فى وقت واحد فاضطر إلى طلب المال من جميع طبقات الأمة، فدعا لهذا الغرض البرلمان الذى اتخذ شكلاً جديداً حتى أطلق عليه المؤرخون اسم «البرلمان النموذجى Model Parliament» وقال فى مرسوم الدعوة: «أن ما يمس الناس جميعا يجب أن يوافقوا عليه، وأن الأخطار العامة يجب أن تقابل بوسائل يتفقون عليها جميعاً».

ومن هنا فقد دعا الملك اثنين من المواطنين من كل مدينة، ومقاطعة إلى حضور المجلس الكبير الذى سيعقد فى وستمنستر، ونص المرسوم على اختيار هؤلاء الرجال من ذوى المكانة من الموطنين فى كل منطقة. وإن كان هؤلاء لم يكن لهم من السلطات ما الأشراف لكن اتفق فى هذا العام (١٢٩٥) على مبدأ ديمقراطى بالغ الأهمية هو أن القانون الذى يقره البرلمان لا يلغيه إلا البرلمان، ثم اتفق بعد ذلك بعامين (١٢٩٧) على مبدأ هام آخر هو ألا تجبى الضرائب إلا بعد موافقة البرلمان.

واجتمع المجلس أو البرلمان النموذجى بحضور مندوبين عن كل إقليم ومقاطعة من الفرسان (الذين هم أقل درجة من النبلاء)، وكانت هذه أول مرة يدخل البرلمان أعضاء من غير طبقتى الأشراف ورجال الدين (وهذا هو السبب فى تسميته بالبرلمان

= هذا المطران الإنجليزى لم يكن شخصية عادية، فقد قضى شطرا كبيرا من حياته فى باريس، وكان وقت اختياره لمنصب كبير الأساقفة (وهو اختيار البابا أساسا): أستاذا للاهوت فى جامعتها. وكان هذا المنصب الدينى فى انجلترا، وهو يجمع بين الوظائف السياسية والدينية. ورغم معارضة الملك لتعيينه فقد تولى هذا المنصب ابتداء من عام ١٢١٣ . قارن: ـ

- The Hutchinson Encyclopedia, 1999, p. 611.

النموذجى) لكنهم بعـد افتتـاح الجلسة وقفوا أمـام حاجز يفـصلهم عن رجال الدين والإشراف، واسـتمع القسمـان لأول مرة إلى خطاب يلقيـه الملك (وهو الذى سمى فيما بعد بخطاب العرش) يشرح فيه الموضـوعات التى سيدور فيها البحث والقرارات التى يريد إصدارها. ثم انسحب الأعضاء الجدد ليجـتمعوا فى قاعة أخرى كانت هى عادة قـاعة اجتـماع القساوسـة فى دير وستمـنستر، فلمـا انتهت مناقشـاتهم انتدبوا «متـحدثا»[1] ليبلغ المجلس الأعلى ما وصلوا إليه من نتائج، وليـعرضوا ملتمساتهم على الملك. ولما انتهت دورة الانعـقاد اجتمع المجلسان مـرة أخرى ليستـمعا إلى رد الملك وليعلنا انفضاض الدورة، وكان للملك وحـده حق دعوة البرلمان إلى الاجتماع وفض دورة اجتماعاته.

وفى عهد الملك إدوارد الثالث (١٣٢٧ ـ ١٣٧٧)[2] ـ انقسم البرلمان نهائياً إلى مجلسـين: مجلس العـموم ومـجلس اللوردات، ذلك أن الملك كان قـد ادعى عام ١٣٣٧ أحقيته فى عرش فرنسا، كما طالب بأملاك انجلترا هناك، وهكذا بدأت حرب المائة عام من ١٣٣٧ إلى ١٤٥٣[3] . التى احتاج الملك فى بدايتها إلى أموال طائلة، وإلى فرض الضرائب لمواجهـة نفقات الحرب. غير أن أثرياء العامة رفـضوا المساهمة فى نفـقات الملك بسبـب عدم اشتـراكهم فى تقـريرها. وهكذا سمح لهـم بدخول البرلمان، ولكن كطبـقة أقل شأناً من طبقـة النبلاء ـ وهكذا انقسم البـرلمان الإنجليزى

(١) أصبح المتحدث The Speaker الآن اسما يطلق على رئيس مجلس العموم.

(٢) هو ابن إدوارد الثانى (١٢٨٤ ـ ١٣٢٧) الذى تآمرت عليه زوجته الفرنسـية إزابيلا مع عشيقها «روجر مـورتمر Roger Mortimer» وقتلوه فى قلعة باركلى وأعلنت ابنهـا إدوارد الثالث ملكا على انجلترا وهو لم يبلغ من العمـر خمسة عشـر عاما ـ وأصبـحت هى وعشيقـها وصية عليه ولـما كانت إزابيلا (١٢٩٢ ـ ١٣٥٨) Isabella أميرة فرنسـية، فهى ابنة الملك فيليب الرابع Philip IV ملك فـرنسا، فقد ادعى ابنها أحقيته فى عرش فرنسا. قارن:ـ

- The Hutchinson Encyclopedia, 1999, p. 344.

(٣) احتلت انجلتـرا بالفعل فى هذه الحرب، وعلى مـدى سنوات طويلة، أجزاء من فرنسا، وقـد ظهرت خلالهـا شـخـصية «جـان دارك» (١٤١٣ ـ ١٤٣١) البطلة الأسطورية التى أثارت حمـاس مواطنيـها بالتصدى للغزاة فقـبض عليها الإنجليز وحكم عليها بالإعدام حرقـا عام ١٤٣١ ثم أعلنت قديسة عام ١٩٢٠ ويحتفل بعيدها فى ٣٠ مايو.

(وكانت هذه هى المرة الأولى التى تستخدم فيها لفظ «البرلمان») نهائياً إلى مجلسين مجلس اللوردات ومجلس العموم. ولم تقدر طبقة اللوردات، فى بداية الأمر أهمية ذلك المجلس، فلما ثبتت أهميته، بعد ذلك، سارع أبناؤها إلى الدخول فيه، فصار شأنه يزداد شيئاً فشيئاً، يوما بعد يوم، حتى جاوز شأن مجلس اللوردات.

ثالثاً: البرلمان يثبت أقدامه:-

كانت مسيرة الديمقراطية الظافرة قد تدّعمت بظهور البرلمان الإنجليزى فى عهد «إدوارد الثالث»، غير أن عامة الشعب لم تكن ممثلة فيه، صحيح أن تقدماً حدث عندما دخلته فئات أخرى من غير طائفة النبلاء والأساقفة (اثنان من الفرسان عن كل مدينة كبيرة ومقاطعة)، لكن ما زالت هناك خطوات هامة لدعم هذه المسيرة. وقد حدثت خطوة هامة فى عهد الملك ريتشارد الثانى (١٣٦٧ - ١٤٠٠)[١]. هى وعى الجماهير بحقوقها، ففى عهده ثار العامة ضد الضريبة التى قررها «على كل نفس تناهز الخامسة عشرة من العمر» لتغطية نفقات حرب المائة عام المستمرة مع فرنسا، واتحد العامة فى نضالهم مع الفلاحين[٢] فيما سُمّى باسم «الثورة الكبرى» عام ١٣٨١ لطرد مندوبى الملك. ولقى فريق من الجباة عند دخولهم مقاطعة كنت Kent فى السادس من يونيو عام ١٣٨١ مقاومة عنيفة. وحطم الغوغاء السجون، وأطلقوا سراح المسجونين. وانتخب الثوار فى اليوم التالى «وات تايلر» قائداً لهم. وزحفت الجموع إلى لندن هادرة، وأفرجت عن «جون بول» الذى كان يلقبه البعض «بقس كنت المجنون» - وانضم «بول» إلى الثوار، ووقف بينهم خطيباً ليؤكد أن الديمقراطية كانت دائماً مطلباً إنسانياً رفيعاً، قال: «اليوم يبدأ حكم الديمقراطية الذى طالما حلمنا به، ودافعنا عنه. اليوم تزول جميع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، ولن يكون هناك بعد الآن أغنياء وفقراء، إقطاعيون وعبيد، بل يكون كل إنسان ملكا لذاته..».

ووافق الملك أخيراً على لقاء «تايلر» الذى أدهشه أن يوافق الملك فى هذا اللقاء

---

(١) حكم انجلترا من ١٣٧٧ حتى عام ١٣٩٩ وهو ابن الأمير إدوارد الملقب «بالأمير الأسود».

(٢) يحلو لبعض الماركسيين أن يطلقوا على هذه الطبقة الصاعدة اسم «الطبقة البرجوازية» انظر مثلاً، د. عصمت سيف الدولة فى كتابه «الاستبداد الديمقراطى» دار المستقبل بالقاهرة ص ٥٩ - ٦٠ .

على جميع المطالب، وهى: أن تلغى العبودية فى جميع أنحاء انجلترا، وأن تزول جميع الأعباء والخدمات الإقطاعية، وأن تحدد قيمة إيجار العقار كما طلب المؤجرون، وأن يعلن الملك عفواً عاما عن جميع الذين اشتركوا فى الثورة، بيد أن الملك رفض مطلبا واحدا وهو أن يسلم للشعب وزراءه «الخونة». وأجاب «ريتشارد» بأن جميع المتهمين بإساءة استعمال السلطة، سيحاكمون طبقا للإجراءات التى ينظمها القانون، ويعاقبون إذا ثبتت إدانتهم!.

وراح الشعب عن طريق البرلمان ينتزع اختصاصات الملك شيئاً فشيئاً، ويفرض الديمقراطية خطوة خطوة. ففى عهد هنرى السادس (١٤٢١ ـ ١٤٧١) يصدر قانون يقرر عام ١٤٣٩ مبدأ الانتخاب لاختيار الممثلين عن كل مدينة كبيرة أو مقاطعة بعد أن كان الملك يقوم بتعيينهم.

ثم تأتى المواجهة الحاسمة بين الملك والبرلمان فى عهد الملك شارك الأول (١٦٠٠ ـ ١٦٤٩) ويصل الصراع إلى مداه، بعد أن فشل الملك فى القبض على قاعدة البرلمان، حتى أن كل فريق يجهز جيشاً للدفاع عن نفسه، وهكذا تدخل البلاد فى حرب أهلية ضارية تستمر عدة سنوات، وتنتهى بانتصار البرلمان وإعدام الملك شارك الأول عام ١٦٤٩ ـ وهكذا راح البرلمان يثبت أقدامه كقوة لا يستهان بها، وتتزايد انتصاراته يوما بعد يوم حتى تمكن من تنصيب أروانج الثالث (١٦٥٠ ـ ١٧٠٢) ملكا على انجلترا فى عام ١٦٨٨، مما أدى إلى خضوع الملك لمطالب البرلمان الذى أتى به، فأصدر فى العام التالى (١٣ فبراير سنة ١٦٨٩) ما سمى «بقانون الحقوق» أو وثيقة الحقوق «The Bill of Rights»[1]. وهو قانون يعلن حقوق وحريات الرعية، ويسوى «مسألة وراثة التاج». وفى الوقت نفسه يؤكد البرلمان مبدأ دستورياً هاما هو «أن سلطة وقف القوانين أو تنفيذ القوانين بأمر ملكى دون موافقة البرلمان غير قانونية..». كما أن «جباية المال للتاج أو لاستعماله بدعوى الحق الملكى دون أذن البرلمان.. عمل غير قانونى». وهكذا أصبح البرلمان هو صاحب الرأى

(١) راجع موجزا لهذا الوثيقة الهامة كتاب الدكتورة سعاد الشرقاوى «النظم السياسية فى العالم المعاصر» ص ٤٨١ .

النهائى فى صدور القوانين، فكسب نهائياً السلطة التشريعية[1]. وبينما كانت جميع دول أوربا، تقريباً، حتى عام ١٧٨٩ يحكمها مستبدون، كان لإنجلترا حكومة دستورية امتدحها الفلاسفة وحسدها نصف العالم[2].

غير أن أهم آثار ثورة ١٦٨٨، فى نظام الحكم فى انجلترا، كان مبدأ فصل السلطات، وهذا المبدأ لا يستند فقط إلى «وثيقة الحقوق» التى قبلها «وليم أورانج» لتنظيم السلطة[3]، بل يعتمد ـ ربما أكثر من هذا ـ على ظروف توليه الحكم، ذلك أن البرلمان هو الذى اختاره وولاه العرش بشروطه وقد غير هذا الحديث من مفهوم الملكية ذاتها. فلم يعد الملك سيدا ولا صاحب سيادة فى الدولة بل أصبح عضوا أو جهازا من أجهزة إدارتها. وكان طبيعياً أن تتغير اختصاصاته وسلطاته تبعا لهذا المفهوم الجديد. ولما كانت تصرفات الملك منذ عهد قديم، مرتبطة بموافقة مجلسه الخاص، فقد ترتب على هذا اعتبار أعضاء المجلس (وهم الوزراء) مسئولين عن تلك التصرفات. أو بعبارة أخرى أصبح مقررا أنه لا يجوز تعيين وزراء لا يكونون حاصلين على ثقة البرلمان، وأصبح هذا القيد على سلطة الملك، بعد قرنين من التطور أحد معالم النظام البرلمانى فى انجلترا[4]. وهو النظام الذى سوف نتحدث عنه فى شىء من التفصيل فى القسم التالى من هذا البحث.

رابعاً: النظام البرلمانى فى انجلترا:ـ

عرضنا، فيما سبق، جانباً من كفاح الشعب الإنجليزى فى سبيل انتزاع حقوقه وحريته من الحكم المطلق الذى كان يدعى فيه الملك أنه يحكم بمقتضى «حق الملوك الإلهى». ولقد كان من نتيجة هذا الكفاح أن ترسب فى أعماق الشعب الإنجليزى إيمان راسخ لا يتزعزع بأن من يملك السلطة ويمارسها بحرية، يجب أن يكون مسئولاً مسئولية كاملة عن أعماله. فإذا ظل الملك صاحب السلطة، وإذا ما راح

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه «الاستبداد الديمقراطى» دار المستقبل بالقاهرة ص ٦٠ .
(٢) ول ديورانت «قصة الحضارة» المجلد ٤٢ ترجمة فؤاد أندراوس ص ٣٦ .
(٣) كان شرطا من شروط البرلمان لاعتلاء الملك العرش موافقته على هذه الوثيقة.
(٤) الدكتور عصمت سيف الدولة «الاستبداد الديمقراطى» ص ٦٢ .

يصدر قراراتـه فى تسيير دفـة الحكم وشئون الدولة بمفرده (بغض النظر عن مـجلسه الاستشارى الذى لا يكون له دور سوى النصـيحة) فأن ذلك يعنى أنه لابد أن يكون مسـئولا عما يـفعل، وعما يصـدره من قرارات، وما يقـوم به من أعمال. غـير أن تجارب التاريخ السابقة دلت على أن محاسبة الملك مـحاسبة حقيقية سوف تؤدى فى الحال إلى اندلاع الثورة وانتشار الاضطرابات فى البلاد، على نحو ما حدث فى عهد الملك جون، والملك إدوارد... الخ بل أن مسـاءلة الملك شارك الأول أدت إلى حرب أهلية وانتـهت بإعدامه (عام ١٦٤٩) وإعـلان الجمهورية لأول وآخـر مرة فى تاريخ انجلترا!

فإذا كانت محاسبة الملك قد أصبـحت مسألة حاسمة وضرورية من ناحية - وإذا كانت وسيلة فعالة لوضع الأمور فى نصابها وتحـقيق العدالة من ناحية أخرى، فأنها مع ذلك وسـيلة خطرة لأنها تعـرض أحوال البـلاد للقلاقل والاضطرابات وتـزعزع استقرار الأمن فـيها، كما تهدد الاحـترام الواجب للملك - والإنجليز رغم كل شىء يحيطون النظام الملكى بقدر كبير من الإجـلال والاحترام - وفضلاً عن ذلك كله فأن مشاكل البلاد أصبحت متعددة ومعـقدة مما يستحيل معه على شخص واحد أن يقوم بحلها أو مـعالجتها. ومن هنـا أتت فكرة الاعتماد على هيـئة جماعيـة لا على فرد واحـد. وتوج هذا الكفاح باسـتقـرار النظام البـرلمانى الذى يطبق اليوم فى حـوالى عشـرين دولة - وهى دول حققت تقـدما اقتصـاديا وصناعيا، واسـتقرت أوضاعـها السياسية. وتوطدت فيها دعـائم الديمقراطية. ومن أهم هذه الدول جمهورية ألمانيا، والنمسا، وإيطاليا، وأيرلنـده، وبلجيكا، وهولندا، والسويد، والنرويج، وأيسلنده، والدانمارك، وكندا، وأستراليا، ونيوزيلنده، واليابان[١].

وعلى الرغم من أن انجلترا هى مهـد النظام البرلمانى الذى استقرت فيـها دعائمه وثبتت أركانه نتيـجة سلسلة من الأحداث التى سقنا جانبا منها فيـما سبق، فأن من أهم ما يميز هذا النظام عدم وجود دسـتور مكتوب، وإنما يقوم النظام السياسى على

---

(١) راجع الدكتورة سعاد الشرقاوى «النظم السياسية المعاصرة» ص ٣٨٣ وما بعدها.

قواعد دستورية عرفية استقرت فى ذهن الهيئات الحاكمة، ودرجت على استعمالها حتى أصبحت قواعد دستورية ملزمة[١].

والنظام البرلمانى فى انجلترا نظام ملكى دستورى يعتبر النموذج التقليدى الذى يقوم على التعاون والتوازن بين السلطات الثلاث والرقابة المتبادلة فيما بينها. وهو نظام يحظى فيه البرلمان - وبالذات مجلس العموم - بوضع خاص يجعله محور النظام كله. والعلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية هى علاقة تداخل وارتباط عضوى وليست علاقة تبعية أو خضوع من هذا الجانب أو ذاك: فالبرلمان هو الذى يختار زعيم حزب الأغلبية «رئيسا» للوزراء. ورئيس الوزراء يختار حكومته من بين أعضاء البرلمان[٢]. والحكومة كلها مسئولة سياسياً أمام البرلمان[٣].

خامساً: السلطات السياسية:ـ

وسوف نعرف فيما يلى طبيعة السلطات السياسية الثلاث فى المملكة المتحدة :ـ

أولاً: السلطة التنفيذية:ـ

تتكون السلطة التنفيذية فى المملكة المتحدة من الملك (أو الملكة) ورئيس الوزراء ومجلس الوزراء أو الحكومة.

(أ) الملك :

يعتبر «التاج البريطانى» أقدم مؤسسة سياسية من هذا النوع فى العالم، ويتم تولى العرش وراثياً طبقاً لنظام توارث العرش، ويستوى فى ذلك الذكور والإناث. ويعتبر الملك فى المملكة المتحدة رئيساً للسلطة التنفيذية، غير أن دوره فى ممارسة هذه السلطة يكاد يكون رمزياً فحسب، لأن الملك يملك ولا يحكم، ومن هنا فقد انسحب من الممارسة الفعلية للسلطة، وأصبح دوره مقتصراً على بعض الوظائف التى تتعلق بالاحتفالات أو الأمور الشكلية رغم أنها تجسد مكانته كرمز للدولة والأمة

---

(١) د. محمد أنس قاسم جعفر: «النظم السياسية والقانون الدستورى» ص ١٥٣ .

(٢) موسوعة العلوم السياسية، المجلد الثانى - جامعة الكويت ١٩٩٤ .

(٣) نظرا لقوة هذا البرلمان وأهميته فى الحياة السياسية فقد قيل عنه: «أن البرلمان الإنجليزى يستطيع أن يفعل أى شىء إلا أن يحول رجلاً إلى امرأة!!».

فى آن معا. صحيح أن الملك هو رئيس الدولة، وهو الذى يصدق على القوانين، ويقوم بتعيين كبار الموظفين المدنيين والعسكريين، ورجال السلك الدبلوماسى، ويمنح الرتب والألقاب، وله حق دعوة البرلمان وحله، وهو الذى يفتتح جلساته... الخ ـ لكن ذلك كله من حيث الشكل فحسب، فهو فى ممارسته لهذا الدور يوقع فقط ولا يقرر، ويخطب ولا يملى، ذلك لأن الوزارة فى النهاية هى التى تمارس هذه الاختصاصات من الناحية الواقعية والفعلية. ومع ذلك فمن حقه «أن يستشار وأن يشجع، وأن يحذر[1]». وكانت الملكة فيكتوريا، لا سيما فى نهاية عهدها، تناقش رئيس الوزراء، وتتدخل فى اختيار الوزراء، غير أن هذا التقليد انتهى فى الوقت الحالى ولم يعد متبعا.

ومع ذلك فقد جرى العرف على أن يكون الملك على بينة بما يجرى من أمور: فهو يتلقى مساء كل ثلاثاء تقريرا شفوياً من رئيس الوزراء بمناقشات مجلس الوزراء. وترسل إليه جميع الوثائق المتعلقة بهذا المجلس، وجميع البرقيات الدبلوماسية وبرقيات وكالات الأنباء. وللملك اتصالات مباشرة مع سفرائه لدى الدول الأجنبية وممثليه لدى دول الكومنولث... الخ. لكن الملك مع ذلك كله لا يتدخل إلا لتذكير المواطنين والحكومة أن كل قرار هام يجب أن يهدف إلى صالح الأمة.

(ب) الوزير الأول:

نتيجة لتقليص دور الملك، فأن الحكومة ـ أو الوزارة ـ هى التى تقوم فى المملكة المتحدة بالدور الرئيسى والفعال فى مجال السلطة التنفيذية. ويرأس الوزارة رئيسا للوزراء يعينه الملك من بين أعضاء مجلس العموم، لأنه منتخب من الشعب ولا يجوز أن يكون من بين مجلس اللوردات[2]. ويسمى رئيس مجلس الوزراء بالوزير

---

(١) قارن موسوعة العلوم السياسية المجلد الثانى جامعة الكويت عام ١٩٩٤، ص ١٦٦ وما بعدها.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن قانوناً صدر فى يوليو عام ١٩٦٣ أجاز لأعضاء مجلس اللوردات التنازل عن اللقب لكى يتنخب فى مجلس العموم. وقد تنازل اللورد هيوم عن لقبه ليصبح عضواً بمجلس العموم ثم رئيساً للوزراء عام ١٩٦٣، ويصبح السير هيوم بدلا من «اللورد هيوم». راجع د. سعاد الشرقاوى فى كتابها السابق ص ٤٥٦، ود. محمد أنس قاسم جعفر فى كتابه السابق ص ١٥٤ .

الأول Prime Minister وهو بهذه الصفة ليس إلا الأول بين نظراء متساويين، فالمفروض أن يمارس سلطة الحكم من الناحية الفعلية «مجلس الوزراء»، وأن تتخذ القرارات بشكل جماعى، لكن الواقع ليس كذلك، لأن رئيس الوزراء هو زعيم الأغلبية فى البرلمان. ويحدد الناخب ـ فى الأعم الأغلب ـ موقفه من الانتخابات بناء على رأيه فى شخصية رئيس الحزب الذى سيصبح فيما بعد رئيسا للوزراء. ولذلك يمكن القول دون مبالغة أن أعضاء مجلس الوزراء، وهم نواب أيضاً، يستمدون وجودهم وشرعيتهم من رئيس الوزراء وهذا ما يمنحه مكانة متميزة:

(١) فرئيس الوزراء هو الذى يقوم بتكوين مجلس الوزراء، وهو الذى يعين أعضاءه، ويعدل تشكيله إذا أراد، وله أن يطلب من وزير معين أن يستقيل، ويعهد بمهامه إلى وزير آخر، وفى استطاعته أن يقدم استقالته إلى الملك، أو يقدم استقالة مجلس الوزراء، كما أن له أن يحل مجلس العموم.

(٢) يقوم الوزير الأول بدور همزة الوصل بين الملك ومجلس الوزراء، فهو الذى يتولى مساء كل ثلاثاء ـ كما ذكرنا ـ تقديم تقرير شفوى بمناقشات المجلس (التى لا يحضرها الملك). ولما كان الوزراء ليس من حقهم مقابلة الملك، فأنه، فى العادة، هو الذى ينقل طلب المقابلة إلى الملك، وفى الأعم الأغلب يحضر هذه المقابلة.

(٣) يراقب الوزير الأول سياسة زملائه، وخاصة فى مجال السياسة الخارجية، فالسياسة الخارجية فى انجلترا هى ثمرة تعاون رئيس الوزراء ووزير الخارجية[١].

وهكذا نجد أن الوزير الأول يعد بالفعل الرئيس الفعلى للدولة، نظراً لتولى الوزراء الذين يقوم باختيارهم كل اختصاصات السلطة التنفيذية حتى ما كان منها،

---

(١) انظر فى أهمية دور الوزير الأول كتاب د. سعاد الشرقاوى «النظم السياسية فى العالم المعاصر» ص ٤٥٥ وما بعدها، وأيضاً :

- Berkeley: The Prime Minister, London 1968.

- F.W. Benemy: The Elected Monarch: The Development of The Prime Minster, London, 1966.

فى السابق، من اختصاص الملك. ولهذا وصف رئيس وزراء انجلترا بأنه «الملك المؤقت» أحياناً أو «الملك المنتخب» أحياناً أخرى. وقد جرى العرف منذ أوائل القرن الحالى على ضرورة أن يكون الوزير الأول عضوا بمجلس العموم.

ويعاونه مجموعة من الهيئات التنظيمية منها «هيئة السكرتارية» التى تقوم بإعداد البرامج، واستدعاء الوزراء، وتدوين محاضر الجلسات... الخ. وهيئة اللجان المحدودة التى تقتصر على الوزراء الذين يهمهم موضوع معين بطريقة مباشرة، ومجموعة الوزراء المنسقين... الخ.

ومع ذلك كله فأن سلطة رئيس الوزراء مقيدة بمبدأ المسئولية الوزارية الجماعية من ناحية. وبالصورة العامة لمدى الانسجام داخل مجلس الوزراء، والتى تؤثر فى الناخب تأثيرا بالغا من ناحية أخرى[1].

(جـ) مجلس الوزراء:

إحدى السمات الأساسية للسلطة التنفيذية فى النظام البريطانى أن مجلس الوزراء لا يضم جميع الوزراء، وإنما يقتصر على مجموعة منتقاة منهم لا تتجاوز، عادة عشرين وزيرا والأعضاء الذين يرأسون إدارة معينة ليسوا بالضرورة أعضاء فى مجلس الوزراء، لأن هذا المجلس يختلف تشكيله من حكومة إلى أخرى، ويمكن أن يختزل أعضاء مجلس الوزراء ـ فى أوقات الأزمات إلى عدد أقل من ذلك كثيرا.

فمجلس الوزراء أثناء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) لم يكن يضم سوى خمسة أعضاء، وخلال الحرب العالمية الثانية (١٩٤٠ ـ ١٩٤٥) تراوح عدد الوزراء بين خمسة وثمانية، وخلال شهر مايو ١٩٦٩ أصدر «ويلسون» قرارا بتجميع ستة أعضاء رئيسيين حوله (وهم وزراء الخارجية، والداخلية، والمالية، والدفاع، والاقتصاد، ثم رئيس مجلس العموم)[2]. ويقوم مجلس الوزراء بمهام أساسية على النحو التالى:ـ

---

(١) موسوعة العلوم السياسية، المجلد الثانى، جامعة الكويت عام ١٩٩٤ ص ١٦٦٠ وما بعدها.

(٢) على الرغم من وزارة هيث عام ١٩٧٠ كانت تتكون من ٨٤ عضوا فلم يكن من بينهم سوى ١٨ أعضاء بمجلس الوزراء من بينهم امرأة.

(١) «يرسم الخطوط العامة للسياسة الداخلية والخارجية للبلاد»، وتلك هى المهمة الطبيعية، فى العادة، لأى مجلس للوزراء. ومما يجدر ذكره أن الاستقلال الذى تمتع به مجلس الوزراء فى تقرير سياسة البلاد داخلياً وخارجياً هو استقلال يرجع إلى نظام الحزب الذى يعتبر مجلس الوزراء الموجه له.

(٢) يراقب مجلس الوزراء الإدارة: وهذه الرقابة فى انجلترا فعالة وحقيقية ويرجع سبب فعالية هذه الرقابة إلى أن مدة مجلس الوزراء معقولة، وإلى أنه يتمتع بمركز هام، كما يرجع إلى إخلاص الموظفين المدنيين للجهاز الحاكم، واحترامه لسياسته، فى العمل على تنفيذها بأمانة.

(٣) يصدر مجلس الوزراء القرارات المتعلقة بتعيين الموظفين، ومنح الألقاب.

(٤) يملك مجلس الوزراء حق المبادرة فى المسائل المالية.

(٥) من حقه فرض الضرائب بدون إذن من البرلمان اللهم آلا إذا قرر البرلمان شيئاً آخر. ويسرى ذلك على جميع الضرائب عدا ضريبة الدخل Income Tax إذ يشترط لفرض هذه الضريبة الإذن السنوى من البرلمان.

(٦) معنى ذلك أن مجلس الوزراء وهو الذى يتحكم فى جميع المسائل الضريبية باستثناء ضريبة الدخل.

(٧) توجد قائمة من مواد الاتفاق لا تخضع لمناقشة البرلمان منها الدين العام ومرتبات القضاة.

(٨) يتولى مجلس الوزراء إعداد مشروعات القوانين، فأغلب القوانين التى يصدرها البرلمان هى فى الأصل مشروعات حكومية، ولا تتعدى المقترحات البرلمانية التى تتم الموافقة عليها أكثر من عشر التشريعات الإنجليزية.

(٩) يمكن أن يقوم البرلمان بتفويض مجلس الوزراء حق التشريع، والسبب الذى جعل البرلمان يوافق على هذا الحق هو أن مجلس الوزراء الإنجليزى مختار من الشعب وحائز على ثقته. فعندما يقوم الناخب الإنجليزى باختياره نائبه فى مجلس العموم، فأنه فى الواقع يقوم كذلك باختياره الوزارة، ذلك لأن نظام

الحزبين يلزم الملك بتعيين رئيس الوزراء بناء على إرادة الشعب المعلنة فى الانتخابات، ومن ثم يجعل من اختيار الناخب لنائبه اختيارا للحكومة ورئيسها.
وفضلاً عن ذلك فأن الحزب المعارض يقوم عادة بتشكيل ما يسمى بحكومة الظل The Shadow Cabinet من أعضاء معروفين للشعب، وبالتالى فأن حكومة الظل تكون مستعدة لتولى السلطة محل الحكومة المستقيلة، إذا ما فاز حزبها فى الانتخابات. إلى جانب أن كل حزب يقوم بوضع برنامجه بعناصر واضحة أمام الناخب ليساعده على الاختيار. فإذا ما فاز الحرب بالأغلبية فى الانتخابات العامة. فأن معنى ذلك أن الناخبين قد أقروا برنامج الحزب الفائز[1].

ثانياً: السلطة التشريعية:ـ

سبق أن عرضنا جانبا من صراع البرلمان الإنجليزى لينتزع حق التشريع من الملك، وبينا أن مجلس اللوردات كانت له الأسبقية فى بداية الأمر، ثم انقسم البرلمان فى عهد الملك إدوارد الثالث إلى مجلسين: مجلس اللوردات ومجلس العموم، المجلسان يمثلان السلطة التشريعية فى البلاد، غير أن مجلس العموم راح ينتزع شيئاً فشيئاً اختصاصات مجلس اللوردات بوصفه الهيئة البرلمانية التى تمثل الشعب، حتى أصبحت الوظيفة التشريعية بالمعنى الحقيقى مقتصره عليه وحده، لا سيما بعد أن تقلصت اختصاصات مجلس اللوردات منذ عام ١٩١١ . وسوف نسوق فيما يلى كلمة موجزة عن كل منهما : ـ

تشكيل المجلس: يتكون مجلس اللوردات من:ـ

أ ـ أعضاء بالوراثة :

حاملوا لقب «لورد» بحكم الوراثة ـ وهو اللقب الذى أنعم به الملك على أجدادهم وتوارثوه ـ وهم يشكلون الغالبية العظمى من أعضاء المجلس إذ يبلغ

---

(١) راجع الدكتورة/ سعاد الشرقاوى «النظم السياسية فى العالم المعاصر» ص ٤٥٢ وما بعدها، والدكتور/ محمد أنس قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستورى» ص ١٥٣ وما بعدها. وموسوعة العلوم السياسية ـ جامعة الكويت عام ١٩٩٤ ـ المجلد الثانى، ص ١٦٦٦٠ وما بعدها.

عددهم حوالى ٨٠٠ عضوا، من مجموع أعضاء المجلس البالغ حوالى ١٠٠٠ عضو.

ب ـ أعضاء بالتعيين:

وهؤلاء يقوم الملك بتعيينهم بحكم مناصبهم على النحو التالى:ـ

ـ لوردات روحيون وعددهم ستة وعشرين أسقفا من أعضاء الكنيسة، وهم رؤساء أساقفة لندن، ويورك، وكانتبرى... الخ. وكذلك ٢١ مقعدا لأقدم الأساقفة، وعضوية هؤلاء تزول بزوال مناصبهم.

ـ لوردات محكمة الاستئناف العليا وعددهم تسعة أعضاء، وعضوية هؤلاء لمدى الحياة.

ـ اللوردات الذين يمثلون اسكتلندا وعددهم ١٦ عضوا، ويتولى انتخابهم جميع لوردات اسكتلندا دون غيرهم.

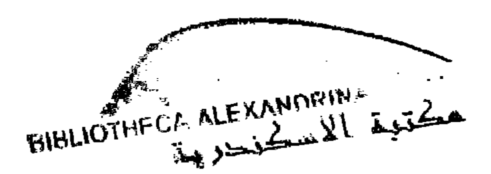
ـ منذ عام ١٩٥٨ أصبح من الممكن للنساء أن يصبحن أعضاء فى مجلس اللوردات وقد ترتب على ذلك ذلك وجود حوالى عشرين امرأة عضوا بمجلس اللوردات.

ـ اختصاصات المجلس:

ظل مجلس اللوردات لفترة طويلة من تاريخ بريطانيا يلعب دوراً أساسياً فقد ظلت البلاد لعدة قرون تحكم حكماً غير ديمقراطى، إذ كان عدد الناخبين لا يزيد حتى سنة ١٨٣٢ عن ٤ ٪ من مجموع المواطنين. ومن هنا فقد كان مجلس اللوردات يقوم بدور هام فى الحياة السياسية. غير أن دوره بدأ يتقلص منذ عام ١٨٣٢ على اعتبار أنه يمثل طبقة معينة هى الطبقة الأرستقراطية البريطانية. وبدأ النظام البرلمانى يميل إلى جعل «مجلس العموم» هو الممثل الحقيقى للشعب. ثم صدر قانون عام ١٩١١ الذى نص على مجلس اللوردات لا يحق له تعديل القوانين المالية[1]. واقتصر دوره على حق الاعتراض على القوانين غير المالية، لفترة كانت

---

(١) صدر هذا القانون بعد أزمة عنيفة نشبت عام ١٩٠٩ عندما رفض مجلس اللوردات الميزانية، وأدت هذه الأزمة إلى حل مجلس العموم وإجراء انتخابات جديدة، غير أن نتيجة الانتخابات جاءت =



تستمر لمدة عامين، ثم صدر قانون ديسمبر عام ١٩٤٩ ليجعلها سنة واحدة[١].
وتصبح كافة القوانين التى يعترض عليها مجلس اللوردات سارية إذا عاد مجلس العموم ووافق عليها مرة ثانية. ومع ذلك فما زال مجلس اللوردات يمثل مجموعة الأفكار الأساسية والثابتة المستقرة فى وجدان الأمة، ويتربع على مقاعده شخصيات من الطراز الأول، وذلك يعطى لمجلس اللوردات ثقلا معنويا ذا أهمية بالغة.

(٢) مجلس العموم:

على الرغم من تسمية مجلس العموم «بالمجلس الأدنى»، فأنه فى الواقع الهيئة التشريعية التى تمثل الشعب البريطانى فهو صاحب الوظيفة التشريعية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ويضم ٦٣٥ نائبا يتم اختيارهم جميعاً بالاقتراع العام السرى المباشر الذى يجيز لكل من يبلغ من العمر إحدى وعشرين عاما أن يرشح نفسه[٢]. ويتم الفوز فى المعركة الانتخابية على أساس الأغلبية النسبية أى أنه لابد من حصول المرشح على أكبر عدد من أصوات الناخبين. وكانت عضوية المجلس بمقتضى قانون عام ١٧١٥ سبع سنوات، ثم اختصرت إلى خمس سنوات فى عام ١٩١١ . ويقوم المجلس بعد الانتخابات باختيار رئيس له يقع عليه عبء كبير، ويتميز بسلطات واسعة فرضتها التقاليد البرلمانية.

أ ـ رئيس مجلس العموم:

لهذا المنصب أهمية كبيرة، ويطلق على صاحبه لقب «المتحدث The Speaker» وهو تقليد يرجع إلى بداية تكوين مجلس العموم فى القرن الرابع عشر عندما كان الأعضاء الجدد يجتمعون ويتناقشون ـ بعيداً عن اللوردات وينتدبوا «متحدثا» باسمهم ليبلغ «المجلس الأعلى» بما وصلوا إليه من نتائج. ويفسر ذلك التمسك ببعض

= مؤيدة لمجلس العموم فى نزاعه مع مجلس اللوردات، وانتهى الأمر بصدور قانون عام ١٩١١ Parliament Act الذى قيد السلطات الدستورية لمجلس اللوردات فنص على أن مشروعات القوانين ذات الصفة المالية يصدق عليها الملك وتصبح سارية المفعول إذا لم يوافق عليها مجلس اللوردات خلال شهر واحد من إرسالها من مجلس العموم.

(١) نتيجة لمعارضة اللوردات لمشروع صناعة الصلب الذى قدمته حكومة العمال فى ذلك الوقت.

(٢) أما سن الناخب فهى ١٨ سنة فى انجلترا وامريكا والمانيا والنمسا... الخ.

المراسم حتى الآن منها ارتداء المتحدث «الروب» خاص، وشعر مستعار، وهو يدخل المجلس يسبقه صولجان يحمله جندى ... الخ.

وينتخب «المتحدث» من المجلس بعد أن يقوم حزب الأغلبية بترشيح عضو عنه ويقوم حزب المعارضة بترشيح عضو آخر، ويتم انتخاب أحدهما دون معارضة وباتفاق الحزبين ويمارس رئيس المجلس اختصاصاته على النحو التالى :ـ

أ ـ يقوم بتنظيم المناقشة فى المجلس ويضمن الحرية والجدية.

ب ـ يعطى الكلمة للأعضاء، ويعمل على ألا تبتعد المناقشات عن الموضوع المطروح للبحث.

جـ يوجه الأعضاء حديثهم إليه، وتلك وسيلة فعالة حتى لا تأخذ المناقشة طابع الجدال الشخصى.

د ـ لا يدلى بصوته إلا باعتباره رئيساً للمجلس، وفى حالة انقسام الرأى، وذلك لترجيح إحدى الكفتين.

<u>ب ـ اختصاصات مجلس العموم:</u>

مجلس العموم هو السلطة التشريعية الحقيقية فى انجلترا كما سبق أن ذكرنا، وله سلطات ضخمة، فمن حقه سن أى قانون يراه. لكنه، فى العادة، لا يتخذ زمام المبادرة فى طرح مشروعات القوانين إلا فى حدود ضيقة إذ أن الحكومة وهى نفسها مشكلة بالكامل من أعضاء المجلس، هى التى تقترح مشروعات القوانين وهى تتمسك فى هذا السبيل بالتقاليد التى ترسخت، فالوزارة المختصة هى التى تقترح المشروع ثم تناقشه أولاً مع الوزراء الذين يهمهم الأمر، ثم يعرض المشروع على مكتب رئيس الوزراء الذى يعهد به إلى محام متخصص لمراجعة صيغته القانونية، والتأكد من سلامتها. وبعد ذلك تحال مشروعات القوانين التى تجمعت عند الوزير الأول إلى لجنة دائمة تسمى «لجنة التشريع» قبل أن تصرح للوزير المختص أو أحد مساعديه البرلمانيين بالتقدم بالمشروع إلى البرلمان، وفقا لخطة تشريعية محددة تتألف من ثلاث مراحل :ـ

أ ـ تقديم المشروع والدفاع عنه من مقدمه ويسانده عضو أخر من أعضاء المجلس.

ب ـ دعوة المجلس لمناقشة المشروع وطرح الأسئلة حوله.

جـ ـ التصويت وصدور القرار.

ولا يقتصر دور «مجلس العموم» على التشريع، وإنما يقوم بدور هام آخر هو الرقابة السياسية على الحكومة، وذلك عن طريق محاسبة الوزراء مجتمعين أو منفردين وله حق سحب الثقة منهم، وعندئذ لابد للوزير، أو الوزارة بأكملها من الاستقالة. كما أن لأعضاء المجلس حق توجيه الأسئلة إلى الوزراء، وفى إحصائية طريفة أنه تم توجيه ما يقرب من ثمانية آلاف سؤال فى عام واحد وجهها أعضاء المجلس إلى الوزراء.

وفضلاً عن ذلك فأن أعضاء المجلس يتمتعون بحصانة برلمانية، ومن حقهم التعبير عن آرائهم بحرية تامة، كما أن لهم حق مقابلة الملك (أو الملكة) عن طريق «المتحدث» أى رئيس المجلس، وحق تقديم الصحفيين الذين لا يحترمون المجلس للمحاكمة.

<u>ثالثاً: السلطة القضائية: ـ</u>

على الرغم من أن مجلس اللوردات لم تعد له صفة تشريعية (وإن كان من حقه تقديم مشروعات بقوانين، لكنه حق لا يمارس إلا نادرا)، فأنه لا يزال يقوم بدور هام فى الاختصاصات القضائية التى يمارسها ٩ لوردات هم الذين يطلق عليهم اسم «لوردات القانون» أو «لوردات الاستئناف»، لأنهم يشكلون محكمة الاستئناف العليا التى يرأسها رئيس المجلس وهو نفسه «وزير العدل»، وفى حالة عدم حضور أربعة على الأقل من هؤلاء القضاة يمكن دعوة خبراء فى القانون من أعضاء المجلس، ويعتبر حكم المجلس فى هذه الحالة نهائياً. غير أن هذه الهيئة القضائية العليا يندرج تحتها نوعين من المحاكم:

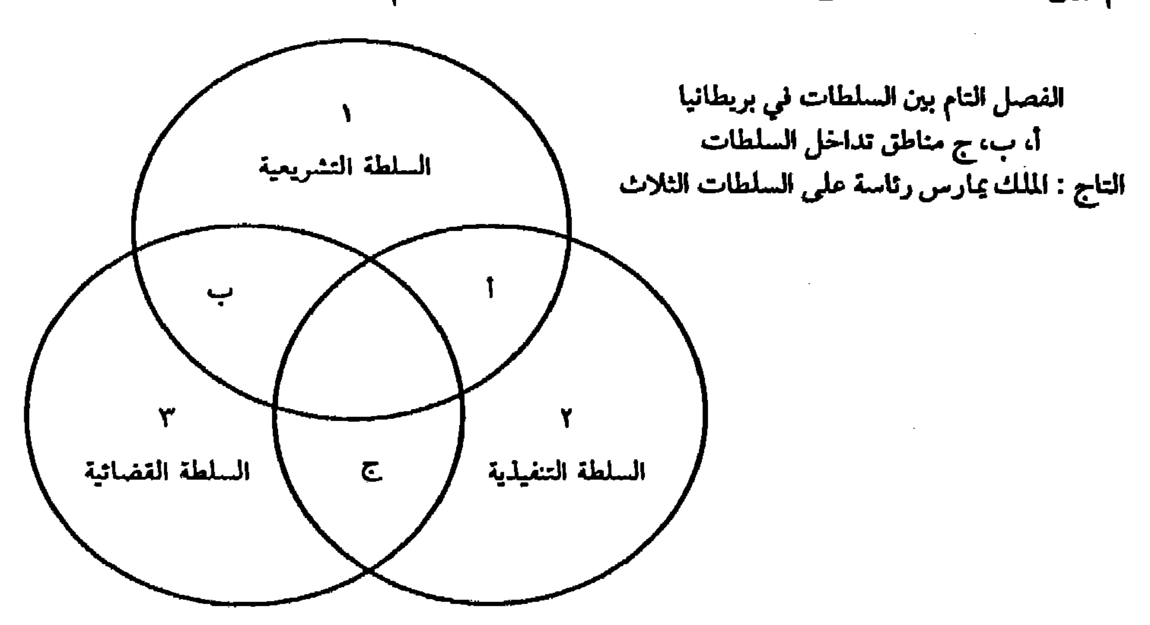
أ ـ المحاكم المدنية.

ب ـ المحاكم الجنائية.

وإذا كانت السلطة القضائية مستقلة، وتلك سمة من السمات الأساسية فى الدستور البريطانى، فأن علينا أن نضع فى اعتبارنا أن هذا الاستقلال لا يمكن أن يكون تاما من الناحية العملية الواقعية. وذلك لأن القضاة يمكن عزلهم من مناصبهم

بقرار من أحـد مجلسى البرلمان. وفضـلاً عن ذلك فأن قواعد المحكمـة العليا (وهى التى تفصل كيـفية سير الدعوى) يضعـها قضاة المحكمة العليا، ومـحكمة الاستئناف بتفويض من قـانون صادر من البرلمان. أضف إلى ذلك أن القانـون العام أو القانون المشترك Common Law وهو من صنع القضاة، مستخلص من العرف السائد لدى الشـعب. ويواصل القـضاة تطوير القـانون المشـترك بواسطة قـرارتهم وأحكامـهم، ويكمل القضاة القوانين عن طريق تفسيـرهم لها، وتطبيق هذه القوانين على الحالات المعروضة عليهم. وهذه الوسيلة يمارس القضاة سلطة غير مباشرة فى التشريع بمعنى وضع قواعـد القوانين الجـديدة. وإلى جانب ذلك يمـارس القضـاة بعض الوظائف الإدارية مـثل إصدار أمـر بالحراسـة على طفل أو إصدار أمـر بتصـفيـة شركـة من الشركات... الخ.

وهكذا نجد أن ثمة تداخـلا واضحاً بين السلطات الثلاث أو قل أن الفـصل غير تام بين هذه السلطات فى بريطانيا. وهو ما يوضحه الرسم التالى[1]:



(١) المصـــدر Phrfield: British Constitution Made Simple, opo. Cit. p. 10 - 14.
انظر الدكتورة / سعاد الشرقاوى فى كتابها سالف الذكر ص ٤٩٢ .

سادساً: الأحزاب في بريطانيا:ـ

يعود النظام الحزبى فى بريطانيا إلى فترة قديمة تصل إلى ثلاثة قرون مضت. ففى نهايةالقرن السابع عشر نشأ حزبان هما «حزب التورى. . ..Tory» ـ أو الحزب الملكى المحافظ، وحزب الهويج ..Whig أو الأحرار. أما الحزب الأول فقد تأسس عام ١٦٧٩ وكان يهدف أساسا إلى مساعدة جيمس الثانى (١٦٢٣ ـ ١٧٠١) الابن الثانى لشارك الأول لاعتلاء العرش. ومن هنا اتسمت سياسته بالمحافظة والرجعية. غير أن روبرت بيل R. Peel (١٧٨٨ ـ ١٨٥٠) السياسى البريطانى ورئيس الوزراء فى القرن الماضى أعاد تنظيم الحزب تحت شعار المحافظة على المؤسسات القائمة. فسمى حزبه «حزب المحافظين» وكانت أول حكومة للمحافظين برئاسته عام ١٨٣٤ . أما «حزب الهويج» فقد نشأ فى نفس الفترة تقريباً (حوالى ١٦٧٩) فى اسكتلندا للحيلولة دون اعتلاء جيمس الثانى العرش بسبب ميوله الكاثوليكية، وقد شارك هذا الحزب فى تنظيم الثورة المجيدة عام ١٦٨٨ . ونافس حزب التورى للاستيلاء على الحكم، فى بريطانيا، فكان يتغلب عليه حينا، ويهزم أمامه حينا أخر. غير أن «حزب الهويج» تفكك فى القرن الماضى وانبثق عنه حزب الأحرار Liberal Party عام ١٨٦٨ الذى ارتبط اسمه بالدعوة إلى حرية التجارة. وكان من أشهر زعمائه وليم جلادستون (١٨٠٩ ـ ١٨٩٨) W. Gladstone الذى حمل لواء حركة إصلاحية واسعة فى ميدان السياسة والاجتماع والتربية. غير أن الحزب انشق على نفسه أكثر من مرة، فضعف أثره فى السياسة البريطانية، وحل محله حزب العمال الذى أنشأته نقابات العمال عام ١٩٠٠، وتولى السلطة بزعامة جيمس ماكدونالد (١٨٦٦ ـ ١٩٣٧) من يناير إلى أكتوبر عام ١٩٢٤ فكان أول رئيس وزراء عمالى فى تاريخ بريطانيا ثم من عام ١٩٢٩ حتى عام ١٩٣١ . وبدأ منذ ذلك التاريخ يتناول السلطة مع حزب المحافظين الذى كان من أشهر زعمائه بنيامين دزرائيلى (١٨٠٤ ـ ١٨٨١) ..B. Disraeli الذى تولى رئاسة الوزراء عام ١٨٦٨ ثم من ١٨٧٤ ـ ١٨٨، و«ونستون تشرشل (١٨٤٧ ـ ١٩٦٥) «الذى لمع نجمه خلال الحرب العالمية الثانية (١٩٤٠ ـ ١٩٤٥) حيث قاد بريطانيا من حافة الهاوية إلى النصر. لكن بعد الحرب

أزيح حزب المحـافظين عن السلطة ليتولاها حـزب العمال. ومنذ ذلك الحين اشـتد الصراع على السلطة بين هذين الحزبين، فكانت الغلبة فـى الانتخابات النيابية تكتب للمحافظين تارة وللعمال تارة أخرى. وفى مايو ١٩٧٩ انتصر حزب المحافظين على العمال، وكان من نتائج هذا الانتصار أن تولت زعيمتهم السيدة مارجريت تاتشر M. Thatcher (١٩٢٥) رئاسة الوزارة حتى عام ١٩٩٠ لأول مرة فى تاريخ بريطانيا.

والواقع أن حزب المحافظين يعد أفضل الأحزاب تنظيماً فى بريطانيا، فهو يتميز بتنظيم معقـد موروث من تاريخه الطويل. ويعود التنظيم الحـالى للحزب إلى القرن التاسع عشر حين برزت ثلاثة مستويات تنظيمية فى بنيته:ـ

١ ـ التنظيم الوطنى ويتمثل فى الاتحاد الوطنى للجـمعيات المحافظة التى تأسس فى الفترة ما بين ١٨٦٧ و ١٨٦٨ .

٢ ـ الحزب البـرلمانى الذى لم يتـخذ شكله الحـالى سوى عام ١٩٢٢ ويـشمل أعضاء الحزب المنتخبين فى مجلس العموم أو المعينين فى مجلس اللوردات، ويعرف هذا الحزب باسم لجنة ١٩٢٢ .

٣ ـ المكتب المركـزى للحزب الذى أنـشىء عام ١٨٧٠، ويشكل مـركز اتخـاذ القرار الفعلى داخل الحزب.

واستمـر هذا التنظيم الثلاثى قائمـاً بشىء من الارتجال حتى جاءت هزيـمة عام ١٩٤٥، فأرغمته على تجديد هياكله وهيئـاته. ودعم الحزب نفسه بإدارة مالية فعالة، وتبنى أساليب الدعاية الانتخـابية الحديثة وطورها، وفتح باب الانتساب إليـه فتحول إلى حزب جماهيرى منفتح، وشكل لنفسـه لجانا انتخابية فى جميع الدوائر، تصف أعضائها تقريباً متفرغون للعمل السياسى ويتقاضون مرتبا من الحزب. وينتهج الحزب سيـاسة تقـليدية مـحافظة تتلخص فى العـمل على تقليص دور الدولة فى النـشاط الاقتصادى، وتصـفية القطاع العام مع التشدد فى مكافحـة الجريمة، ووضع ضوابط وقيود على الهجرة... الخ.



الفصل الثاني

«الديمقراطية في
الولايات المتحدة»

أولاً: من تاريخ الديمقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية:-

كانت الـولايات المتحـدة الأمريكية، فـى القرن الثامـن عشر، ترزح تحـت نير الاحتلال البـريطانى، فولاياتها لم تكن سوى مـستعمرات لبـريطانيا العظمى، التى كانت تّدعى سلطة نقض القوانيـن التى توافق عليها مجالس المستـعمرات، فلم يكن لها أى ضرب من الاستقلال: لا فى السياسة ولا فى الاقتصاد. فحين وافق مجلس كارولينا الجنوبـية، مثلاً، علـى قانون يفرض ضـريبة باهظة على استـيراد العبـيد: «لشعـوره بالخطر الاجتمـاعى والسياسى العظيم النـاجم من تكاثر العبيـد الهائل فى المستعـمرة. «ألغى التاج البريطانى القـانون». بحجة أن تجارة العبـيد من أربح فروع التجارة الإنجليزية . . » ولا يهم بعد ذلك ما الذى تجلبه هذه التجارة على المستعمرات! ومعنى ذلك أن قـوانين البرلمان البريطانى كانت، فى العـادة، تحابى الوطن الأم على حساب المستعمرات، وكان هدفه جعل أمريكا سوقا للمصنوعات البريطانية، ومن ثم أعاق نمـو صناعات المسـتعمـرات التى تنافس صناعـات انجلترا، فـحظر على سكان المستعمرات صناعة الأقمشة، والقبعات، والبضائع الجلدية، والمنتجات الحديدية[1].

ومن ناحية أخرى فـرضت انجلترا قيوداً عديدة على التجـارالأمريكيين، فهم لا يسـتطيعـون شـحن البـضائع إلا فى السـفن الإنجليـزية، ولا بيع التـبغ، والقطن، والحـرير، والبن، والسكر، والأرز، وكـثيـر غـيرهـا من السلع إلا للمـمـتلكات البريطانيـة، ولا استيـراد البضائع من القـارة الأوربية إلا بعد أن ترسـو السفن على ساحل انجلترا، لكى تدفع مكوس الميناء، ثم تنقل بعد ذلك على السفن البريطانية!

وفى مارس ١٧٦٣ أصدر البرلمان البريطانى «قانون الدمغة» الشهير الذى يطالب بلصق طابع دمغة على جميع ما يصدر فى المستعمرات من وثائق قانونية، ومستندات ودبلومات، وكـمبيالات، وعـقود، ورهون، وبواليص تأميم وجـرائد... الخ. وقد

---

(١) ول ديورانت «قصة الحـضارة» المجلد ٤٢ ترجمة فؤاد انـدراوس، دار الجيل بيروت عام ١٩٨٨ ص ٧٦ .

أثار هذا القانون الجديد تذمراً عنيفاً بين شعب المستعمرات، فهاجمه زعماؤهم، وتكونت عام ١٧٦٥ جمعيات سميت باسم «أبناء الحرية» وعقدت المؤتمرات للاحتجاج على تعدى البرلمان الإنجليزى على حقوق الرعايا الأحرار، بفرض الضرائب على المستعَمرين بواسطة برلمان لا يمثلهم فيه أحد. وفى مؤتمر فلادلفيا (المؤتمر القارى الأول) وقف «صموئيل آدمز Adams .» (١٧٧٢ ـ ١٨٠٣) أحد السياسيين الأمريكيين الراديكاليين يقول: «أن تقاليد الإنجليز الموروثة «المجناكارتا» والحرب الأهلية فى عهد شارل الأول، و«وثيقة الحقوق»، لا تجيز فرض ضريبة عليهم إلا بموافقتهم أو موافقة ممثليهم الشرعيين ـ فكيف يتأتى إذن أن تفرض على المستعمرين ضريبة من برلمان ليس لهم فيه ممثلون؟». وردّ البريطانيون بأن صعوبات السفر والمواصلات تجعل تمثيل الأمريكيين فى البرلمان أمرا غير ممكن عملياً. غير أن الأمريكيين لم يقتنعوا وزادت الاضطرابات بعد أن فرضت الحكومة الإنجليزية عام ١٧٦٧ قوانين تقضى بفرض الضرائب على بعض الواردات. ولم يؤد إلغاء هذه القوانين فى عام ١٧٧٠ إلا إلى تهدئة الهياج مؤقتاً، إذ أن «ضريبة الشاى» ظلت قائمة لإثبات حق البرلمان فى فرض الضرائب.

واقترح وزير المالية البريطانى إلزام المستعمرات بدفع نفقات القوات الإدارية والحربية اللازمة لحمايتها من اختلال النظام فى داخلها أو الهجوم عليها من الخارج، ووافق البرلمان، وقاوم الأمريكيون، وأجمعت مجالس الولايات على الدعوة إلى مقاطعة البضائع البريطانية، وعمّت الاضطرابات جميع الولايات، وأدى الشعور بالسخط الشديد فى مجموعة المستعمرات المعروفة باسم «نيوانجلند» إلى المظاهرة المعروفة باسم «حفل شاى بوسطن» عام ١٧٧٣[1]. وردّ البرلمان على ذلك بما يُعرف لدى المستعمَرين باسم «القوانين غير المحتملة» وهكذا أخذت المقاومة تسير بإيقاع سريع، فقد كان لابد من الصدام المسلح. وانعقد المؤتمر الأول المعروف باسم «المؤتمر

(١) هاجم فيه الأمريكيون وهم يرتدون زى الهنود الحمر سفينة شحن بريطانية محملة بالشاى والقوا بحمولتها فى البحر.

القارى الأول» عام ١٧٧٤، وفى المؤتمر القارى الثانى عام ١٧٧٥ اختير چورج واشنطن[1]. قائداً للقوات المسلحة. وبعد معارك طاحنة توالت الانتصارات - بمساعدة فرنسا - حتى أعلنت الولايات الثلاث عشرة المطلة على المحيط الأطلنطى فى أمريكا الشمالية الاستقلال عن بريطانيا العظمى (٤ يوليو ١٧٧٦). وفى العام التالى انتصر الأمريكيون فى موقعة ساراتوجا Saratoga وانتهت الحرب نهائياً باستسلام القائد البريطانى لورد كورن وأليس Lord Cornwallis فى موقعة يورك تاون Yorktown عام ١٧٨١[2]. وفى سبتمبر عام ١٧٨٣ وقعت معاهدة السلم النهائية فى باريس بين انجلترا والولايات المتحدة المعروفة «بمعاهدة باريس» التى اعترفت بقيام الولايات المتحدة الأمريكية.

ثانياً: إعلان الاستقلال:-

فى الرابع من شهر يوليو ١٧٧٦ أعلن مولد الولايات المتحدة الأمريكية أعلن أيضاً أهم وثائق التاريخ الأمريكى، وهو «إعلان الاستقلال» الشهير الذى اعتبره بعض المؤرخين من أهم الوثائق التاريخية فى كافة العصور. وقد صاغه «توماس جيفرسون»[3]. وقد جاء فى هذه الوثيقة الهامة»:-

«إننا نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها، وهى أن الناس جميعاً قد خلقوا سواسية، وإن خالقهم قد حباهم بحقوق معينة هى جزء لا يتجزأ من طبائعهم، منها

---

(١) قاد چورج واشنطن (١٧٣٢ - ١٧٩٩) حرب الاستقلال حتى النصر، واختير كأول رئيس للولايات المتحدة (١٧٨٩ - ١٧٩٧) واشترك فى وضع الدستور الأمريكى عام ١٧٨٧، وعمل للسلم فى فترة رئاسته. رفض ترشيح نفسه للمرة الثالثة. نشر عام ١٧٩٦ خطابه البليغ المعروف بخطاب الوداع. وفيه حذر من المحالفات مع الدول الأجنبية. قال عنه الأمريكيون: كان الأول فى الحرب، والأول فى السلم، والأول فى قلوب مواطنيه!.

(٢) استسلم مع آلاف من قواته بعد أن حاصرته القوات الأمريكية نحو شهرين.

(٣) توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) الرئيس الثالث للولايات المتحدة (١٨٠١ - ١٨٠٩) كتب وثيقة «إعلان الاستقلال» والغى الوقف، وقصر الوراثة على الابن الأكبر، وشجع الحرية الدينية، وأسس نظام المدارس العامة. وقد عمل وزيرا مفوضا بفرنسا (١٧٨٥ - ١٧٨٩). ثم وزيرا للخارجية (١٧٩٠ - ١٧٩٣) اتصل بجماعة الجمهوريين الذين مهدوا لقيام الحزب الديمقراطى الحالى. اتخذ من مدينة واشنطن عاصمة للولايات المتحدة. وكان من أهم انجازاته صفقة شراء «لوزيريانا» من فرنسا، أسس جامعة فرجينيا» وعمل مديرا لها.

«حق الحياة»، «وحق الحرية»، «والبحث عن السعادة»، وأنه لكى يظفر الناس بهذه الحقوق، أقيمت فيهم الحكومات، تستمد سلطاتها العادلة من رضى المحكومين، وأن الحكومة كائنة ما كانت صورتها، إذا ما انقلبت هادمة لتلك الغايات فمن «حق» الشعب أن يغيرها أو يزيلها، وأن يقيم حكومة جديدة تضع أساسها على مبادىء، وتنظم سلطاتها على صورة، بحيث تبدو للناس تلك المبادىء وهذه الصورة أنهما ـ على الاحتمال الأرجح ـ مؤديتان إلى أمنهم وسعادتهم»[1].

ولقد جاءت هذه الوثيقة معبرة، عن روح الثورة الأمريكية، وهى تحتوى على الكثير من المبادىء الهامة التى تستوقف النظر، لأنها سوف تتكرر بعد ذلك فى الثورة الفرنسية، وفى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى العاشر من ديسمبر عام ١٩٤٨ ـ فهى تنص على أن حق المساواة، والحرية، والحياة، والتماس السعادة هى أمور واضحة بذاتها ـ أى بديهيات ـ لا يحتاج صدقها إلى إقامة البرهان، وإنها حقوق مستمدة من الله، وليست هبات يمنحها الحاكم إذا شاء ويحبسها إذا شاء، وإنما هى جزء من ماهية الإنسان بحيث يستحيل تصور الإنسان إنساناً بغيرها. وأنه إذا قامت بين الناس حكومة فلأن الناس أنفسهم هم الذين أقاموها لتحافظ على تلك الحقوق، وهم الذين يغيرونها أو يزيلوها إذا هى قامت عقبة فى سبيل تلك الحقوق الإنسانية.

فمن أين استقت هذه الوثيقة عناصرها؟ إن مضمونها الفكرى لم يكن من ابتكار واضعيها باعترافهم هم أنفسهم[2]، وإنما كان الفيلسوف الإنجليزى جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) هو مصدر التفكير السياسى الذى ساد الولايات المتحدة أبان ثورتها، فهو المعين الذى استقى منه قادة الثورة الأمريكية مبادئهم بطريق مباشر[3]: «فمن كتابات

---

(١) انظر د. زكى نجيب محمود فى كتابه «حياة الفكر فى العالم الجديد» دار الشروق بمصر، الطبعة الثانية عام ١٩٨٢ ص ١٢ . وانظر أيضاً جون ديوى «الحرية والثقافة» ترجمة أمين مرسى قنديل ـ مكتبة الأنجلو المصرى ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(٢) قارن الدكتور زكى نجيب محمود «حياة الفكر فى العالم الجديد» ص ١٣، الدكتور عصمت سيف الدولة «الاستبداد الديمقراطى» ص ١٥ .

(٣) ومع ذلك فأن الدكتور عصمت سيف الدولة يصفه بأنه «كان أسبق الفلاسفة إلى منافقة الشعوب لتبرير الاستبداد»! ص ٦٣ وإن «جون لوك هو فيلسوف الاستبداد البرجوازى» ص ٦٤ . وسوف نناقش آراءه فيما بعد.

«جون لوك» - قبل أى شىء أخر - استمد الأمريكيون سلاح الحجج التى هاجموا بها الملك والبرلمان فى حكمها المتعسف. ولو كان هناك رجل واحد يجوز أن يقال أنه ساد الفلسفة السياسية فى عهد الثورة الأمريكية، فذلك هو «جون لوك» إذا لم يكن الفكر السياسى الأمريكى إلا تأويلاً لما كتبه لوك. حتى أن الأمريكيين أنفسهم وصفوه بقولهم أنه «فيلسوف أمريكا» وواضع الأساس لفكرها السياسى[1].

انتهب الحرب بالفعل بتوقيع معاهدة السلم النهائية فى ٣ سبتمبر ١٧٨٣ (فى فرساى - باريس) التى اعترفت فيها انجلترا باستقلال الولايات المتحدة. ووجدت الأمة الشابة نفسها فى موقف اقتصادى عسير، ولا يرجع ذلك إلى اختلاف النظام الذى تشكلت به الحكومة القائمة حينئذ، وإنما يرجع إلى أنها كانت تعامل معاملة الشعب الأجنبى من قبل انجلترا والدول الأوربية الأخرى، وحرم عليها مشاركة سفنها فى التجارة مع جزر الهند الغربية البريطانية، وهى التجارة ذات الأهمية القصوى فى اقتصاديات الأمة الأمريكية قبل الثورة، فنجم عن ذلك تخلخل اقتصادى بعيد المدى أدى إلى كساد كبير فى عامى ١٧٨٤ ، ١٧٨٥، وقد بدأت البلاد تفيق منه فى أوائل عام ١٧٨٧، وإذا كانت بنود التحالف غير مسئولة بصورة أساسية عن موقف البلاد التعس إلا أنها وقع عليها لوم شديد، وساد الاعتقاد بأنها غير ملائمة. وزاد الموقف الاقتصادى سوءا بعد تجربة النقود الورقية التى أصدرتها الولايات، وبعد أن عجز الكونجرس عن أن يجمع دخلا مناسبا. أما ضعف الحكومة المركزية فقد بدا مؤسفا[2]. وقام خلاف بين القادة السياسيين، فذهب فريق منهم إلى المطالبة بتقيد السلطة الشعبية، وقيام حكومة قوية تستطيع حماية الأفراد

---

(١) هنا درس هام علينا أن نعيه جيدا وهو ان «جون لوك» الفيلسوف الانجليزى يستفيد الأمريكيون من فلسفته، ويستمدوا منه أفكار الثورة والأسلحة التى هاجموا بها الملك الإنجليزى والبرلمان الإنجليزى، بل اطلقوا عليه لقب «فيلسوف أمريكا»، ولم يقل أحد أنه فيلسوف الدولة التى استعمرتها وأذلتنا سنين طويلة!

(٢) قارن «موسوعة العالم» وليم لانجر الجزء الرابع مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٦٣ ص ١٣٨٤ وأيضاً حسن خليفة تاريخ النظريات السياسية وتطورها «المطبعة الحديثة بالقاهرة ص ٢٦٤ .

وحقوقهم وكان على رأس هذا الفريق جون آدمز J. Adams[(١)]. وذهب فريق آخر إلى أن وثيقة إعلان الاستقلال وما اشتملت عليه من مبادىء هى المعبرة عن روح الثورة، ومن ثم فلابد من إقرار مبدأ تقييد الحكومة وتأييد السلطة الشعبية تأييدا تاما، والاعتراف بنظرية الفصل بين السلطات.

واجتمعت «الجمعية الدستورية» فى ٥ مايو ١٧٨٧ لوضع الدستور، وبعد أربعة شهور من العمل المضنى انتهت الجمعية من إعداده، وفى ١٧ سبتمبر عام ١٧٧٨ وقع على الدستور جميع الأعضاء الذين حضروا الاجتماع، وأرسلت الوثيقة إلى الولايات للتصديق عليها على شريطة أن تصبح نافذة المفعول إذا وافق على ما جاء بها تسع ولايات. وفى يوليو ١٧٨٨ تم تصديق ولاية «نيوهامبشير» ـ وهى الولاية التاسعة، فصار الدستور نافذا فعلاً. وفى عدة ولايات اكتفى المعارضون للاتحاد بالوعود بإجراء تعديلات مقابل تصديق غير مشروط[(٢)].

ثالثاً: دستور الولايات المتحدة الأمريكية:

يعد دستور الولايات المتحدة فى نظر الباحثين أقدم الدساتير المطبقة حاليا فى العالم (على اعتبار أنه لا يوجد فى انجلترا دستور مكتوب) ـ وقد نص على اختيار النظام الرئاسى الذى يعتبر المثل الواضح والتقليدى للنظام الرئاسى. والدستور الأمريكى هو القانون الأساسى للنظام الفيدرالى فى الولايات المتحدة، وهو يقتصر على المبادىء العامة ويتمتع بقدسية خاصة. وما زال معمولا به حتى الآن، بعد أن ادخل عليه على مدى قرنين من الزمان سبعة وعشرون تعديلا. وكفل هذا الدستور للمواطن الأمريكى حقوقا واسعة، كما أرسى فى الوقت نفسه قواعد راسخة لنظام فيدرالى يقوم على الفصل الكامل بين السلطات الثلاث: التنفيذية ـ التشريعية ـ القضائية، مع إحداث توازن بينها يجعلها قادرة على مراقبة بعضها البعض بفاعلية.

(١) كان نائباً للرئيس جورج واشنطن (١٧٨٩ ـ ١٧٩٧) وعضوا فى البرلمان القارى (١٧٤ ـ ١٧٧٨) ووقع على وثيقة إعلان الاستقلال. وذهب عام ١٧٧٩ للاشتراك فى المفاوضات التى انتهت بتوقيع معاهدة باريس عام ١٧٨٣ التى أنهت الثورة الأمريكية وفى عام ١٧٨٥ اصبح أول سفير فى لندن وقد أصبح ابنه الأكبرجون آدمز (١٧٦٧ ـ ١٨٤٨) الرئيس السادس للولايات المتحدة (١٨٢٥ ـ ١٨٢٩).

(٢) وليم لانجر ص ١٣٨٦ .

على أن تقوم كل سلطة بوظيفتها وفقا لأحكام الدستور مع السلطات الأخرى[1].

وتتألف النصوص الأساسية فى الدستور الأمريكى من سبع مواد هى :ـ

(١) تقوم المادة الأولى بتنظيم الكونجرس، سلطاته، وحدودها والإجراءات التى تتبعها وتشكيله من مجلسين: مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

(٢) أما المادة الثانية فهى تنص على إجراءات انتخاب الرئيس ونائبه، وسلطات كل منهما وواجبه.

(٣) وتحدد المادة الثالثة سلطات «المحكمة العليا» والمحاكم الأخرى التى يقرر الكونجرس إنشاءها.

(٤) أما المادة الرابعة فهى تدور حول العلاقات بين الولايات، ومواطنيها من ناحية، وبين الولايات الجديدة التى يسمح بانضمامها إلى الاتحاد من ناحية أخرى.

(٥) وتحدد المادة الخامسة على الإجراءات التى ينبغى اتخاذها عند تعديل مواد الدستور.

(٦) وتتحدث المادة السادسة عن المديونيات العامة، وعن قدسية الدستور وضرورة الولاء له.

(٧) أما المادة السابعة والأخيرة فهى تحدد طريقة إقرار الدستور والتصديق على مواده[2].

لقد سبق أن ذكرنا أنه تم التصديق على هذا الدستور فى يونيو ١٧٨٨ وأصبح نافذ المفعول، غير أن ذلك لا يعنى أن مواده أصبحت جامدة وثابتة، بل على العكس اقترح الكونجرس ١٢ تعديلاً فى ١٥ ديسمبر ١٧٩١ (أى بعد ثلاث سنوات فقط من التصديق عليه). وتوالت التعديلات بعد ذلك حتى أدخل التعديل السادس

---

(١) قارن: الدكتور محمد أنس قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستورى» دار النهضة الحربية عام ١٩٩٩ . وموسوعة العلوم السياسية التى اصدرتها جامعة الكويت عام ١٩٦٤ ، المجلد الثانى ص ١٥٣٥ .

(٢) - Encyclopedia Britannica, Vol. 3, p. 106 & Vol. X.

والعشـــرون وتم التصديق عليه فى ١٥ يوليـــو ١٩٧١ . والتعديل السابع والـعشرون المسمـــى بتعديـــل «حقوق المســاواة» الذى وافق الكونجـــرس عليه فى ٢٢ مـــارس عام ١٩٧٢[١].

---

(١) أما التعديلات الكثيرة التى أدخلت على الدستور، فيمكن إيجاز الموضوعات التى تعالجها على النحو التالى:

(١) الحرية الدينية، وحرية التعبير، والنشر، والاجتماع، وتقديم الالتماسات والشكاوى.

(٢) حق حمل الأسلحة والاحتفاظ بها.

(٣) استخدام القوات المسلحة.

(٤) تأمين المواطن ضد الاعتقال بلا مبرر.

(٥) الحقوق العامة للمتهم وإجراءاتها القانونية.

(٦) حقوق المتهم قبل المحاكمة وأثناءها.

(٧) حق المحاكمة أمام المحلفين فى القضايا المدنية.

(٨) حظر القسوة فى معاملة المتهم، أو فرض كفالة باهظة، أو عقوبات غير مألوفة.

(٩) حظر أن تكون للشعب حقوق لا حصر لها.

(١٠) حظر أن تكون للولايات المتحدة سلطات لا حدود لها.

(١١) حدود السلطة القضائية.

(١٢) طريقة انتخاب الرئيس ونائبه.

(١٣) إلغاء الرق.

(١٤) إحصاء قـــرارات ما بعد الحرب الأهليـــة، وذلك يعنى منع الولايات من حرمان أى فـــرد من حقوق المواطنة إلا بواسطة القانون وفى الحالات التى يحددها نواب الكونجرس.

(١٥) الاقتراح العام للذكور فقط بغض النظر عن العرق أو اللون.

(١٦) إقرار ضرائب الدخل.

(١٧) إقرار الانتخاب الشعبى لمجلس الشيوخ.

(١٨) حظر الإسراف فى تعاطى الخمور.

(١٩) الاقتراع العام لجميع المواطنين بغض النظر عن الجنس (الذكور والإناث معا).

(٢٠) تحـــديد اختـــصـــاص الرئيس، ونائب الرئيس، والكونجـــرس، وسلسلة الإجـــراءات التى تحـــدث فى حالة وفاة الرئيس.

(٢١) إلغاء التعديل رقم ١٨ .

(٢٢) بندان لتحديد الرئاسة.

(٢٣) منح حق الاقتراع الفيدرالى والتمثيل النيابى، لمقاطعة كولومبيا.

(٢٤) حظر ضريبة الرؤوس.

(٢٥) الإجراءات التى تتخذ فى حالة عجز الرئيس، أو ملء منصب نائب الرئيس الشاغر.

(٢٦) تحديد سن الناخب بثمانية عشر عاما أو أكثر.

(٢٧) تعديل حقوق المساواة واستبعاد التمييزات تماما بين الجنسين.

كيف نظم الدستور الأمريكى السلطات الثلاثة . .؟ وكيف حدد العلاقة بينها . .؟
هذا ما سوف نتحدث عنه فى شىء من التفصيل...

رابعاً: السلطة التنفيذية:ـ

يعتبر رئيس الجمهورية فى الولايات المتحدة صاحب السلطة التنفيذية ويمارسها ممارسة فعلية وهو يجمع بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة وقد أخذت الولايات المتحدة بالنظام الرئاسى منذ عام ١٧٧٦ وما زال مأخوذا به حتى الوقت الحالى، ويقوم هذا النظام على أساس الفصل التام بين السلطات بمعنى أن تقوم كل سلطة بوظيفتها، وفقا لأحكام الدستور وعلى قدم المساواة مع السلطات الأخرى.

(١) رئيس الجمهورية :

يمنح الدستور الأمريكى رئيس الجمهورية سلطات تنفيذية واسعة جداً، فهو الذى يعين الوزراء ويعزلهم، والوزراء مسئولون أمامه، ولا يوجد فى النظام الأمريكى مجلس وزراء بالمعنى التقليدى، ويطلق على الوزراء اسم «السكرتيريون»، وليس للوزراء أن يجتمعوا ويصدروا، أى قرارات بعيدا عن رئيس الجمهورية لانفراد هذا الأخير بالسلطة كلها. فإذا اجتمع الرئيس بالوزراء، فأن ذلك إنما يكون لمجرد التشاور والمداولة ليس إلا، بحيث ينفرد وحده بالرأى النهائى القاطع فى الموضوعات محل المداولة، هذا ويختص الرئيس الأمريكى بتنفيذ القوانين والأوامر التنفيذية والقرارات وله فى سبيل ذلك أن يلجأ إلى القوات المسلحة فهو القائد الأعلى للقوات المسلحة، والرئيس الأعلى لكافة أجهزة الأمن، والمسئول الأول عن إدارة العلاقات الخارجية... الخ.

ويختار الرئيس معاونيه لإدارة جهاز الدولة، وعادة ما يرتبط وصول قادم جديد بتعيين ما يقرب من أربعة آلاف شخص فى المواقع القيادية ليصبحوا رجاله فى تسيير دفة الحكم بدلا من «طاقم» الرئيس السابق.

(٢) اختيار الرئيس:

يتم اختيار الرئيس وفقاً لنظام معتد يجمع بين الانتخاب المباشر وغير المباشر

ويتم على أربعة مراحل :

أ - يقوم كل حزب من الحزبين الرئيسيين وهما: الحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى - بعقد مؤتمر عام يحدد فيه شخصية مرشحه للرئاسة وكذلك مرشحه لنيابة الرئاسة.

ب - يسبق ذلك إجراء عملية انتخابية تجريبية أولية فى ولاية أو ولايات معينة يكون القصد منها إثبات ما يتمتع به كل زعيم حزبى من غالبية على غيره وبناء على هذه الانتخابات التجريبية يقوم الحزب بترشيح العضو للرئاسة أو لنيابة الرئاسة.

ج - وفقاً لنص الدستور فأن كل ولاية تقوم باختيار مندوبين عنها يشكلون هيئة لاختيار الرئيس على أن تتكون من عدد من الناخبين يماثل عدد أعضاء الكونجرس بمجلسيه (٥٣٧ ناخبا)، وتختار كل ولاية عددا من المندوبين يماثل عدد المقاعد المخصصة لها فى مجلس النواب (وهو يختلف من ولاية لأخرى)، مضافا إليه عدد المقاعد المخصصة للولاية فى مجلس الشيوخ (اثنان عن كل ولاية).

د - تجتمع هذه الهيئة لاختيار رئيس الجمهورية، ويصبح المرشح الذى يحصل على أغلبية الأصوات رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية لمدة أربعة سنوات، ولا يجوز أن ينتخب أى فرد لمنصب الرئاسة أكثر من مرتين.

وهكذا يتضح لنا أن رئيس الولايات المتحدة يتم اختياره بواسطة الشعب وعلى مراحل، وأن كان التنظيم الدقيق للأحزاب السياسية الأمريكية يجعل النتيجة النهائية للانتخابات معروفة بمجرد اختيار المندوبين من الولايات، لأن مندوبى كل حزب ملزمون بإعطاء أصواتهم لمرشح الحزب الذى ينتمون إليه، ومن ثم تصبح إجراءات انتخابات المرحلة الأخيرة مجرد إجراءات شكلية.

وفى حالة وفاة الرئيس أو استقالته، أو فى حالة ما إذا أصبح عاجزا عن أداء مهامه الوظيفية يحل نائب الرئيس محله حتى تنتهى مدة الرئاسة، وإذا كان منصب النائب شاغراً لأى سبب من الأسباب، يتولى رئيس مجلس النواب منصب الرئاسة،

ويشترط فيمن يرشح لمنصب الرئيس ثلاثة شروط هى[1]:

١ ـ أن يكون أمريكياً بالمولد.

٢ ـ أن يكون قد أقام فى الولايات المتحدة مدة أربع عشرة سنة.

٣ ـ أن يكون بالغا من العمر خمساً وثلاثين سنة[2].

خامساً: السلطة التشريعية:ـ

تتكون السلطة التشريعية فى الولايات المتحدة (البرلمان) بناء على نصوص دستور ١٧٨٩ من مجلسين هما مجلس النواب، ومجلس الشيوخ، ويطلق عليهما معا لفظ «الكونجرس». وقد اجتمع الكونجرس لأول مرة فى ٤ مارس ١٧٨٩، وكان قد سبقه «كونجرس» كونفدرالى مثل الولايات المختلفة من ١٧٨١ حتى ١٧٨٩ .

أ ـ مجلس النواب: House of Representatives

يمثل هذا المجلس سكان الولايات المتحدة بأسرها، ويتألف من ٤٣٧ مقعدا تختص كل ولاية بعدد من المقاعد يختلف من ولاية إلى أخرى تبعا لاختلاف عدد السكان، فيقوم كل ثلاثين ألفا من السكان على الأكثر بانتخاب نائب واحد بشرط أن لا يقل سنه عن خمس وعشرين سنة، وأن يكون لكل ولاية نائب واحد على الأقل مهما قل عدد سكانها (هناك ٤ مقاعد لينفادا، و٤٧ لكاليفورنيا). ومدة عضوية مجلس النواب سنتان. ومجلس النواب يشارك مجلس الشيوخ على قدم المساواة مسئولية سن القوانين، وهو يمثل الإرادة الشعبية ولهذا، كما جاء فى الدستور، ينبغى أن يختار اختيارا مسئولية سن القوانين، وهو يمثل الإرادة الشعبية ولهذا، كما جاء فى الدستور، ينبغى أن يختار اختيارا مباشرا بواسطة الشعب،

---

(١) أراد واضعو الدستور الأمريكى بهذه الشروط البسيطة تمكين أى شخص من ترشيح نفسه لهذا المنصب. قارن الدكتور أحمد أبو عجيله «النظم السياسية» مكتبة نهضة مصر بالقاهرة عام ١٩٩٢ ص ٣٠٥ .

(٢) د. محمد أنس قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستورى» دار النهضة العربية عام ١٩٩٩ ص ١٣٩ وما بعدها. وموسوعة العلوم السياسية المجلد الثانى، جامعة الكويت عام ١٩٩٤ ص ١٥٣٥ وما بعدها. والدكتور عصمت أحمد عجيلة «النظم السياسية» ص ٢٩٨ وما بعدها.

ولهذا منح الدستور مجلس النواب سلطات استثنائية خاصة، ومن أكثرها أهمية الشروع فى اتخاذ إجراءات اتهام أى رجل من رجالات الدولة بمن فيهم رئيس الجمهورية نفسه بالتقصير أو الإهمال أو الخيانة ... الخ. على نحو ما حدث بالفعل مع الرئيس كلنتون. وقبل ذلك ضغط المجلس على الرئيس نيكسون حتى اضطر إلى الاستقالة بسبب تحقيقات فضيحة وتر - جيت عام ١٩٧٣ . كما يقوم المجلس بمراجعة ميزانية الدولة ... الخ.

ولقد خضع تنظيم المجلس للتطور بتأثير الأحزاب السياسية التى أضافت وسائل كثيرة لضبط الإجراءات، ويلعب قادة الحزبين - حزب الأغلبية وحزب الأقلية - وكذلك رئيس المجلس The Speaker دورا أساسياً فى الإجراءات التى تتم بداخل المجلس.

وتوجد داخل المجلس لجنة هامة هى المسماة بلجنة النظام Committee System التى يتفرع منها لجان كثيرة: لجنة التحضير الجلسات، لجنة الاستماع، وأخرى لإعداد مشروعات القوانين، ولجنة للإجراءات المنظمة للمجلس. ويسيطر حزب الأغلبية، فى العادة، على هذه اللجان المختلفة. وتقول الإحصائيات أنه فى سبعينات هذا القرن كان هناك أكثر من عشرين لجنة(١).

ب - مجلس الشيوخ : House of Senates

نص عليه أيضاً دستور ١٧٨٩ ، وهو يمثل الولايات على قدم المساواة، إذ تقوم كل ولاية بانتخاب عضوين اثنين عنها (ويشترط فى العضو أن يكون من سكان الولاية) بغض النظر عن أهمية الولاية من حيث المساحة أو عدد السكان. ولما كان عدد الولايات ٥٠ ولاية، فأن المجلس يتألف من ١٠٠ عضو ولا يقل سن العضو عن ثلاثين سنة، ويشترط إقامته فى الولايات المتحدة تسع سنوات على الأقل. ومدة العضوية ست سنوات على أن يتم تجديد انتخاب الأعضاء كل سنتين ضماناً للمحافظة على مستوى معين من الخبرة والكفاءة، والانتقال بسلاسة من دورة إلى أخرى، ومن جيل إلى أخر.

---

(١) - Encyclopedia Britannica, Vol, VIII, p. 515.

ولقد تصور واضعو الدستور دور المجلس على أنه يقوم بكبح جماح مجلس النواب.

ويشترك مجلس الشيوخ، على قدم المساواة مع مجلس النواب فى المسئولية عن صدور جميع القوانين فى الولايات المتحدة، فلكى يكون القانون نافذا ومشروعا، فأنه يلزم موافقة الكونجرس، بمجلسيه، على هذا القانون، وفضلاً عن ذلك فأن الدستور قد منح مجلس الشيوخ سلطات هامة (المادة الثانية ـ القسم الثانى) منها حق التصديق على التعيين فى الوظائف العامة كأعضاء الوزارة، والسفراء، وقضاة المحكمة العليا. . وهكذا يشارك مجلس الشيوخ ـ دون مجلس النواب ـ رئيس الجمهورية بعض الاختصاصات التنفيذية. ويسيطر على المجلس ـ كما هى الحال فى مجلس النواب ـ الأحزاب السياسية و«لجنة النظام»، ويقوم كل حزب باختيار قائد، عادة ما يكون «نتور» ذا خيثية ونفوذ لتنسيق أنشطة المجلس، ويلعب دورا هاماً فى تشكيل لجان المجلس. وتقول الإحصائيات أنه كان هناك فى مجلس الشيوخ فى أوائل سبعينات هذا القرن ما يقرب من ١٦ لجنة[(١)].

ويختص الكونجرس بمجلسيه أساسا باقتراح وإقرار مشروعات القوانين، لكنه يمارس فى الوقت نفسه وظيفة لا تقل عن ذلك خطورة، وهى مراقبة السلطة التنفيذية من خلال سلطاته التى تكاد تكون مطلقة فى مجال الاعتمادات المالية، وتشكيل ما يراه من لجان استماع، ولجان تحقيق... الخ.

سادساً: العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية :ـ

(١) علاقة السلطة التشريعية بالتنفيذية :

يختص البرلمان (الكونجرس) أساسا بممارسة الوظيفة التشريعية كما سبق أن ذكرنا إلا أن هناك نوعا من العلاقة بين البرلمان والسلطة التنفيذية تمثل فيما يلى:

أ ـ يعتبر مجلس الشيوخ بمثابة مجلس سياسى لرئيس الجمهورية الأمر الذى ترتب عليه استشارته فى بعض المسائل التى تدخل أصلاً فى اختصاص السلطة

(١) - Encyclopedia Britannica, Vol, IX, p. 515.

التنفيذية (على نحو ما جاء فى المادة الثـانية ـ القسم الثانى من الدستور) بل أن من هذه المسائل ما اشترط الدستور لنفاذها موافقة مجلس الشيوخ مقدما كتعيين كبـار الموظفين الاتحاديين، وقـضاة المحكمـة الاتحادية ... الخ. وكذلك تعـيين الوزراء وأن كان العرف قد استقر الآن على عدم اسـتعمال مجلس الشيوخ حقه فى هذا الصدد، وذلـك من قبيل المجـاملة لرئيس الجمـهورية، بحـيث أصبح الرئيس ينفرد بتعيين الوزراء مع الموافقة الشكلية من المجلس.

ب ـ أعطى الدستور لمجلس النواب الحق فى توجيه الاتهام إلى رئيس الدولة ونائبه، والوزراء على أن يختـص مجلس الشيـوخ بمحاكمـتهم بناء على اتهـام مجلس النواب.

(٢) علاقة السلطة التنفيذية بالتشريعية :

أ ـ ليس لرئيس الجمـهورية أصلاً حق اقـتراع القوانين، ومع ذلك فـأنه يجوز له أن يلفت نظر البرلمان إلى العناية بموضوع معى، وذلك بتـوجيه رسائل إلى مجلس الشيـوخ على أن لا تأخذ هذه الرسـائل صورة مشـروع قانون، لأنهـا لا تعدو سوى رغبات لا تلزم البرلمان ولا تقيده.

ب ـ يجـوز لرئيس الجـمـهـورية دعـوة البـرلمان إلى الانعـقـاد فى حـالة الظروف الاستثنائية.

ج ـ لوزير المالية حق الاتصال كتابة بالبرلمان لتقديم التقارير والبيانات المالية.

د ـ يجوز لرئيس الجمهورية الاعتراض على القوانين التى يقررها البرلمان وذلك خلال عشرة أيام من تاريخ صـدور القانون، ويترتب على ذلك وقف تنفـيذ القانون، (وهو ما يسـمى بالحق التوقيـفى) وإعادته إلى المجلس الذى اقتـرحه مشفـوعا بملاحظات الرئيس واعـتراضـاته، فإذا ما وافق البـرلمان مرة ثانيـة بأغلبيـة ثلثى الأعضاء أصبح القانون نافذا رغم اعتراضات الرئيس.

سابعاً: السلطة القضائية:ـ

يوجد فى الولايـات المتحدة الأمـريكية جهـاز قضـائى يباشر اخـتصـاصاته فى

استقـلال تام عن السلطتين التشـريعية والتنفيـذية. وتعتبر المحكمـة العليا هى أعلى سلطة قـضائيـة فى البلاد وهى تتـشكل من تسعـة قضـاة يعينون بقـرار من الرئيس الأمريكى بعد أخذ مـوافقة مجلس الشيوخ، ولا يجوز عـزلهم من مناصبهم إلا فى ظروف استثنائيـة جداً وقاهرة. ويسرى على تعديل لائحة المحكمـة العليا الإجراءات نفسها المتبعة لتعديل الدستـور الأمريكى، إذ يشترط موافقة ثلثى أعضاء الكونجرس، إضافة إلى ثلاثة أرباع المجالس التـشريعية فى الولايات. ولا تكتفى المحكمة بتـفسير القوانين ولكن من حقها أيضاً أن تقر بأن القانون نفسه معيب، وغير صالح للتطبيق، بسبب تعارضه مع الدستور.



وأخيـراً فقد تأثر واضعـو الدستور الأمـريكى بفكرة مونتسكيـو فى الفصل بين السلطات، وأرادوا تطبيقـها بهدف تحقيق التـوازن والمساواة بنيها (أ) فلا يجـوز مثلاً الجمـع بين المنصب الوزارى وعضـوية البرلمان، فـالوزراء أو السكرتيرون المعـاونون للرئيس ليس من حقـهم أن يكونوا أعضاء فى البرلمان فى نفس الـوقت، ولو اختار رئيس الجـمهـورية بعض وزرائه من بـين أعضـاء البـرلمان فعلـى هؤلاء أن يقدمـوا استقالتهم فوراً ويتم انتـخاب من يحل محلهم. (ب) ليس من حق رئيس الجمهورية اقتراح القوانين على البرلمان. كما أن البرلمان هو الذى يعد الميزانية العامة للدولة عن طريق لجـانه الفنية ويقـوم بمناقشـتها وإقـرارها. (ج) لا يجوز للـبرلمان طرح الثـقة بالوزراء وإقالتهم لأنهم ليـسوا مسئولين سـياسياً سوى أمـام الرئيس وحده الذى قام بتعيينهم، وله وحده حق عزلهم. (د) ومن ناحـية أخرى لا يجوز لرئيس الجمهورية حل البرلمان.

وهكذا نجد أن النظام الرئاسى، عـلى عكس النظام البرلمانى - يعمل على إقـامة الفصل التـام بين السلطتين الـتنفيذية والتـشريعـية، وهو يستـهدف من ذلك تحـقيق المساواة التامة بين السلطتين، واستـقلال كل سلطة عن الأخرى بشكل كامل، بحيث

لا تتدخل إحدى السلطتين فى عمل السلطة الأخرى[(١)].

ثامناً: الأحزاب فى الولايات المتحدة :ـ

لم تكن هناك أحزاب بالمعنى المعروف بعد الاستقلال مباشرة، بل ما كان هناك، على العكس، شعور معاد للأحزاب بصفة عامة. فالقوم لا يريدون فرقة أخرى بعد اضطرابات الحرب. غير أن الخلاف نشب بين «الآباء الأول» المؤسسين لدستور (١٧٨٩) حول شكل الحكومة المطلوبة: أتكون حكومة مركزية قوية تفرض النظام على الولايات المختلفة، أم تترك حرية الحركة والتشريع لكل ولاية على حده؟. وهكذا ظهر الانقسام: شكل الفيدراليون جبهة داخل أول كونجرس بزعامة الكسندر هاملتون (١٧٥٧ ـ ١٨٠٤)[(٢)]. الذى كان قد ساعد فى وضع المسودة الأولى للدستور الأمريكى عام ١٧٨٩، وكان يميل إلى إقامة حكومة فيدرالية قوية تعمل على إرساء قواعد الاستقرار فى البلاد بعد حرب الاستقلال وما استتبعها من فوضى وقلاقل واضطرابات. غير أن بعض النواب ـ لا سيما نواب «نيويورك» عارضوا بشدة الاتجاه الفيدرالى. ورد عليهم «هاملتون» فى الصحف وكان يكتب بتوقيع مستعار «قيصر»، غير أن الجبهة الفيدرالية التى شكلها «هاملتون» سرعان ما تحولت إلى حزب سياسى هو «الحزب الفيدرالى» بزعامته، وكان «چورج واشنطن» يدعم جهود

(١) - Encyclopedia Britannica, Vol, 18.

وقارن فى ذلك كله بصفة عامة :ـ

الدكتور محمد أنس قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستورى» دارالنهضة العربية عام ١٩٩٩، وموسوعة العلوم السياسية التى أصدرتها جامعة الكويت عام ١٩٩٤ المجلد الثانى ص ١٥٣٥ وما بعدها.

(٢) الكسندر هاملتون (١٧٥٧ ـ ١٨٠٤) أحد الآباء الأول، لعب دورا بارزا فى وضع الدستور الأمريكى، وكان وزيرا للثروة (المالية) فى حكومة چورج واشنطن، ومن الطريف انه عندما وقف خطيبا فى المؤتمر الدستورى الذى انعقد فى فلادلفيا عام ١٧٨٧ لم يجد ادنى غضاضة فى ان يقول: «لا يخامرنى ادنى شك فى أن الحكومة البريطانية هى أفضل حكومة فى العالم..»! ولم يقل أنها الحكومة الاستعمارية التى كنا نحاربها، والتى فرضت علينا الضرائب وأذاقتنا الذل والهوان، لان يعلم أن الفارق واسع جدا بين النظام السياسى فى الداخل وبين سياسته الخارجية. واقترح إقامة حكومة مركزية قوية تقوم بتعيين حكام الولايات الذين يكون لهم حق مطلق فى الاعتراض على تشريعات الولايات. جرح فى مبارزة مع أحد خصومه وتوفى فى اليوم التالى.

هامـتلون. غيـر أن المعاضيـن لهذا الحزب الجـديد، والذين رأوا إتاحـة حرية أكـبر للولايات، تجمعـوا فى تنظيم سياسى بزعامة جيـمس ماديسون (١٧٥١ ـ ١٨١٧). وكان بدوره عضوا فى المؤتمر الدسـتورى فى فلادلفيا، ثم وزيرا للخارجـية فى عهد الرئيس جيفرسون ـ وأطلقوا على هذا الحزب اسم «الحزب الجمهورى الديمقراطى». وكـان يسـتـهـدف أسـاسـاً الدفـاع عن حـقـوق الولايات الـفـردية ضـد مطالب الفـيدراليـين[١]. ثم حدث انشقـاق داخل الحزب بسبب الخلاف حول مـسألة تحرير العبـيد، أدى إلى انقسامـه إلى حزبين هما «الحـزب الديمقراطى» و«حـزب الهويج Whigs» عـام ١٨٣٤ . وشكل الديمـقراطـيون حـزبهم بزعـامـة «اندروجـاكسـون Andrew Jackson» (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥)، وبمساعدة «مـارتن فان بيرن Martin Van Buren». وكان ذلك هو الأساس الأول الذى قام عليـه الحزب الديمقراطى الحديث الذى اتجه إلى أن يصبح حزب الطبقة العاملة فى مـقابل الحزب الجمهورى الذى كان يمثل طبقة رجال الأعمال:ـ

أ ـ الحزب الديمقراطى: Democratic Party

أحد الحزبين الرئيسين فى الولايات المتحـدة الآن، وقد اكتسب اسمه الحالى منذ أيام «اندروجـاكسـون» الرئيس السابع للولايات المـتحـدة (١٨٢٩ ـ ١٨٣٧) وكادت تقضى عليه الحرب الأهلية.

وتفوق عليه خـصمه «الحزب الجمهـورى» فى الحياة السياسيـة الأمريكية بعض الوقت. إلا أن «الحـزب الديمقـراطى» اسـتعـاد مكانتـه وانتفـش فى أثناء المعركـة الانتـخابيـة عام ١٨٧٦ثم ظهـر له زعيـم ديمقـراطى مثـالى هو «ودرو ولسن W. Wilson (١٨٥٦ـ ١٩٢٤) الرئيس الثامن والعشرون وأصبح هو الكفة الأرجح تحت قـيـادة فرانـكلين روزفلت» (١٨٨٢ـ ١٩٤٥) الرئيس الثـانى والـثـلاثون للولايات المتحدة[٢]. الذى وضع خططا وبرامج أسرت عقول الأمريكيين، وقلوبهم فقد تولى

---

(١) يرى بعض المؤرخين ان الرئيس «جيفرسـون» هو الذى اسـس هذا الحزب عام ١٧٩٢ ومهما يكن من امر، فلا شك ان «جيفرسون» كان يدعم جهود «ماديسون» ويباركها.

(٢) كان رئيـسا للولايات المتـحدة منذ عام ١٩٣٢ عندما كان العالم الرأسمالى يمـر بأخطر أزمة اقتصادية فى تاريخه. وكانت فترة رئاسته الأولى ناجحة فقد حـقق إصلاحات وتغيرات مصرفية ومالية هامة. انتخب ثلاث مرات لأول مـرة فى تاريخ الولايات المتحـدة (١٩٣٢ ـ ١٩٣٦) و(١٩٣٦ ـ ١٩٤٠) =

رئاسة الدولة والبلاد تمر بأزمة اقتصادية طاحنة فوضع برنامجا أطلق عليه اسم «الصفقة الجديدة New Deal» للخروج بالبلاد من أزمتها وإعادتها إلى العمل المثمر من جديد.

ومن زعماء هذا الحزب البارزين «جون كيندى» (١٩١٧ ـ ١٩٦٣) الرئيس الخامس والثلاثون للولايات المتحدة، الذى وضع برنامجاً قوياً أطلق عليه اسم «المجتمع العظيم»، وأصل تنفيذه «ليندون جونسون» بعد اغتيال كيندى عام ١٩٦٣ . وإذا كان برنامج «الصفقة الجديدة» لروزفلت كان يستهدف إخراج البلاد من أزمتها الاقتصادية، فأن برنامج «المجتمع العظيم» كان يتجه إلى دعم الحقوق المدنية، والتعليم العالى، وحق الاقتراع العام، والمساواة فى الفرص... الخ. كما حاول ممارسة لون جديد فى أسلوب الحكم فأدخل عددا من الأكاديميين والمثقفين فى الجهاز السياسى والدبلوماسى الأمريكى. وكان أصغر رئيس للجمهورية (٤٣ سنة) وأول كاثوليكى يتولى هذا المنصب.

وعندما تولى «بل كلنتون» قاد جناح إصلاحى فى الحزب باسم «الديمقراطية الجديدة». وكان «كلنتون» أول رئيس ديمقراطى عام ١٩٩٣ (أى بعد ١٣ سنة من حكم الجمهوريين). وأول رئيس ديمقراطى يعاد انتخابه لفترة ثانية منذ فرانكلين روزفلت.

ب ـ الحزب الجمهورى: Republican Party

أحد الحزبين الرئيسيين فى الولايات المتحدة الأمريكية، يعود تاريخه كما سبق أن ذكرنا إلى عام ١٨٥٤ بعد أن دب الخلاف داخل «الحزب الجمهورى الديمقراطى» حول مسألة تحرير العبيد وما هى إلا سنوات قليلة حتى حقق الحزب تفوقاً فى الحياة السياسية من خلاله مرشحه «أبراهام لنكولن A. Lincoln» (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)

= و(١٩٤٠ ـ ١٩٤٤) ولما انتهت فترة رئاسته الثالثة أبان الحرب العالمية الثانية، انتخب للمرة الرابعة فى نوفمبر ١٩٤٤ إلا أنه مات قبل أن يكملها فى أبريل ١٩٤٥ بسبب الإرهاق الشديد! من الجدير بالذكر أنه أصيب عام ١٩٣١ بشلل الأطفال، وحكم الولايات المتحدة فترة طويلة من فوق كرسى متحرك!!

الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة (١٨٦١ ـ ١٨٦٥) الذى شن الحرب على الولايات الجنوبية التى رفضت تحرير العبيد، وقد استفاد «النكولن» كثيراً من تخبط الحزب الديمقراطى المنافس، وانقسامه حول المسألة المطروحة. وعلى الرغم من أن انتخاب «لنكولن» أدى إلى اندلاع الحرب الأهلية. فقد سيطر الجمهوريين إلى حد كبير على الحياة السياسية الأمريكية. وظهر جناح ردايكالى داخل الحزب الجمهورى بقيادة «ثاديوس ستيفتر Thaddeus Stevens» الذى طالب بوضع شروط لعودة ولايات الجنوب المهزومة إلى الاتحاد مرة أخرى. وغالى الجمهوريون فى موافقهم فى عهد «أوليس جرانت U. Grant» (١٨٢٢ ـ ١٨٨٥) الرئيس الثامن عشر للولايات المتحدة من (١٨٦٩ إلى ١٨٧٧) الذى انتخب عام ١٨٦٨ ثم أعيد انتخابه عام ١٨٧٢ وقام بعدة إصلاحات فى الخدمة المدنية.

ومع بداية القرن الحالى تولى زعامة الحزب الجمهورى تيودور روزفلت (١٨٥٨ ـ ١٩١٩) الرئيس السادس والعشرون للولايات المتحدة (١٩٠١ ـ ١٩٠٩) ـ وكان نائباً للرئيس ماكينلى Mckinley، ثم خلفه فى الرئاسة بعد اغتيال ماكينلى عام ١٩٠١ . وقد دافع روزفلت عن حقوق رجل الشارع، وتوعد أصحاب الثروات الكثيرة، وسن تشريعات لتنظيم المؤسسات الكبرى، واتبع سياسة المحافظة على الموارد.

ومن أبرز الزعماء الجمهوريين فى القرن العشرين «دوايت ايزنهاور (١٨٩٠ ـ ١٩٦٩) الذى قاد قوات الحلفاء فى غزو أوربا عام ١٩٤٤، وكانت له شعبية كبيرة، وقد أصبح عام (١٩٥٣ ـ ١٩٦٠) الرئيس الرابع والثلاثين للولايات المتحدة وكان نائبه فى فترة الرئاسة «ريتشارد نيكسون R. Nixon (١٩١٣ ـ)» ، الذى تولى زعامة الحزب الجمهورى، وأصبح الرئيس السابع والثلاثين للولايات المتحدة (١٩٦٩ ـ ١٩٧٤) وأنهى حرب فيتنام وعمل على تحسين العلاقات مع الصين. لكنه اتهم بالتستر على إبطال فضيحة «وتر ـ جيت» فاضطر إلى الاستقالة فى ٩ أغسطس عام ١٩٧٤، وخلفه نائبه «جيرالد فورد» الذى أصبح الرئيس الثامن والثلاثين (١٩٧٤ ـ ١٩٧٦) . غير أن «جيمى كارتر J. Carter» الديمقراطى تمكن من هزيمته

عام ١٩٧٦ . فكان الرئيس التـاسع والثلاثين، إلا أن الجمهـوريين عادوا إلى الحكم مرة أخـرى بزعامـة ـ رونالد ريجان (١٩١١) «R. Reagan» الذى أصـبـح الرئيس الأربعين للولايات المتـحدة حيث هزم منافـسه «جيمى كـارتر» بفارق كبيـر جداً فى الأصوات (٩ مليون صـوت) قلما عرفت نظيـره المعارك الانتخابية الـرئاسية. وظل «ريجان» الجمهورى فى الحكم (١٩٨١ ـ ١٩٨٩). ثم خلفه چورج بوش G. Bush (١٩٢٤ ـ) الذى كان نائبـاً لريجان طوال فـترة حكمه. فكان بـوش الرئيس الحادى والأربعين للولايات المتحدة (١٩٨٩ ـ ١٩٩٣) حتى خسـر بوش معركة الرئاسة أمام منافسه الديمقراطى «بل كلنتون» عـام ١٩٩٣ ، فكان أخر الرؤساء الجمهوريين حتى الآن.

ج ـ الأحزب الصغيرة:

لا توجد فى الولايات المتحدة الأمريكية ـ إلى جـانب الحزبين الرئيسيين ـ سوى قوى ضئيلة الحجم لا تزيد عن ٥٪ من أصوات الناخبين، وهى ليست أحزابا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمـة وإنما هى قوى تظهر وتختفى مـعبرة عن الاحتجاج على قـضية معينة. وقد يحصل بعض مرشحيها على مقاعد ضئيلة على نحو ما حدث «للحزب التقدمى».



«الفصل الثالث»

« الديمقراطية في فرنسا »

أولاً: لمحة تاريخية:

كان أثر الثورة الأمريكية على أوربا هائلاً، فما أنجزه الأمريكيون بالثورة، يستطيع الفرنسيون أن ينالوا مثله بالأقدام والجرأة. وعلى الرغم من أن فرنسا ساعدت الأمريكيين على الاستقلال، وخرجت منتصرة ظافرة على إنجلترا، فقد أرهقت هذه الحرب ميزانيتها، فقد دفع «نكر Necker» (١٧٣٩ ـ ١٧٩٤) نفقات تلك الحرب عن طريق القروض، دون أن يعرف كيف يمكن إتمام سدادها، أو الطريقة التى يمكن بهاسد العجز فى الميزانية. فضلاً عما كانت تعانيه فرنسا، أصلاً، من نظام سيء: فكبار رجال الدين لم يكونوا يدفعون شيئاً يذكر من الضرائب، رغم ثرائهم الفاحش. والأشراف كانوا يجمعون إيجاراتهم ويجبون مكوسهم الإقطاعية، ويفرضون صنوف السُخرة على فلاحيهم، فأصبحوا عبئاً ثقيلاً على المجتمع. وزاد الأمر سوءاً ما حل بالبلاد عام ١٧٨٨ من قحط انتهى بعاصفة ثلجية أتلفت المحاصيل الهزيلة. وكان شتاء عام ١٧٨٨ ـ ١٧٨٩ من أقسى ما عرفه تاريخ فرنسا وأرتفع سعر رغيف الخبز إلى الضعف. وسارت المظاهرات فى شوارع «باريس» تطالب بالخبز. وبذلت الطبقات العليا جهدها لتجنب الكارثة، فانفق بعض النبلاء مئات الألوف من الجنيهات فى إطعام الفقراء وتدفئتهم، وتبرع كبير الأساقفة بأربعمائة ألف جنيه، وظل دير للرهبان يُطعم ألفاً ومائتى شخص يومياً على مدى ستة أسابيع [(١)]. وعجز النظام الملكى عن حل المشكلة، فقد كان أضعف من أن يواجه النظام الإقطاعى، أويقف فى وجه الامتيازات البشعة التى تتمتع بها بعض طبقات المجتمع الفرنسى. واقتنع الملك أخيراً أن يقوم بدعوة «مجلس طبقات الأمة» إلى الانعقاد بعد غيبة طويلة وتطورت الأمور بسرعة إذ انفصلت الطبقة الثالثة من المجلس (طبقة العامة) عن طبقة الأشراف ورجال الدين، وأعلنت فى ١٧ يونيو عام ١٧٨٩ أنها كونت «الجمعية الوطنية» وفى اجتماع شهير عقد فى ٢٠ يونيو فى «ملعب التنس» المجاور لقصر «فرساى» أقسموا ألا ينفضوا حتى يضعوا لفرنسا دستورها التى تتوق إليه،

---

(١) ول ديورانت «قصة الحضارة» المجلد ٤٢ ص ٤٧٢، ترجمة فؤاد اندراوس ـ دار الجبل بيروت عام ١٩٨٨

مثلماوضع نخبة من الرجالدستور أمريكا. .وهكذا اندلعت الثورة :سقط الباستيل فى ١٤يوليو ١٧٨٩(وهو العيد القومى الذى يحتفل به الفرنسيون كل عام ٩ بد أن هاجمته جموع الغوغاء الغاضبة،وانتشرت فى كل صقع فكرة واحدة اهتزت لها الأفئدة طربا هى أن الشعب هو صاحب السيادة، ومصدر كل سلطة،وبدأ النظام الملكى الذى حكم فرنسا حكما مطلقاً قرونا طويلة- يترنح .ومست الحاجة إلى وضع دستور جديد للبلاد،وقد صدر بالفعل عام ١٧٩١،وتضمن فى افتتاحيته «إعلان حقوق الإنسان والمواطن». (وكانت الجمعية الوطنية قد أصدرت الإعلان الأول فى ٥أغسطس ١٧٨٩،ثم أصبح فيما بعد جزءاًمن دستور ١٧٩١) ، الذى أكد الحقوق الأساسية للإنسان كالحرية والعدل والمساواة، والتأمينات الاجتماعية على اختلاف أنواعا وميادينها التى يجب أن يتمتع بها كل مواطن، كما أكد أن مبدأ السيادة يكمن أساساً فى الأمة،وليس لأية جهة أو فرد أن يمارس سلطة لاتنبع منها صراحة. .آلخ.

غير أن هذا الدستور لم يكن نهاية المطاف،ولم يؤد إلى استقرار الأوضاع فى فرنسا،فوضع دستور جديد فى ١٠يونيو ١٧٩٣ وتمت الموافقة عليه يوم ٢٤من الشهر ذاته، ثم عُرض للاستفتاء الشعبى فوافق عليه الشعب بأغلبية كاسحة فى ٩ أغسطس ١٧٩٣وهى أول مرة فى تاريخ فرنسا يُعرض الدستور على إستفتاء شعبى. وقد تضمن الدستور قسمين الأول إعلان ثورى لحقوق الإنسان. والثانى أول دستور ديمقراطى حقاً فى تاريخ أوربا. يقرّ إعلان حقوق الإنسان بما يأتى :

١- غاية كل مجتمع تحقيق السعادة المشتركة لأعضائه، ووظيفة الحكومة أن تضمن التمتع بحقوقه الطبيعية غير القابلة للسقوط.

٢- هذه الحقوق هى المساواة أمام القانون .فمن حق كل مواطن أن يشغل الوظائف العامة.

٣- القانون هو التعبير الحر الرسمى عن الإرادة العامة.

٤- الحرية هى المقدرة على فعل ما لايضر بحقوق الغير،وهى تضمن حرية

التعبير عن الفكر أو الرأى إما عن طريق الصحافة أو غيرها. وكذلك حرية الاجتماع وحرية العقيدة.

٥ـ إنسانية الإنسان غير قابلة للمساس بها، فلا يعترف القانون أبدا بأن يعمل أحد خادما لإنسان آخر [١].

٦ـ عندما تنتهك الحكومة حقوق الشعب تصبح المقاومة هى أقدس الحقوق والزام الواجبات بالنسبة للشعب كله ولكل فرد فيه.

ثم جاء الدستور ليقنن هذه المبادىء.

غير أن هذا الدستور لم يستمر فقد تشكلت «لجنة الأمن العام» بدعوى مواجهة الغزو الخارجى، وتحولت الجمعية إلى محكمة لمحاكمة الخونة فى الداخل، وبدأت بإعدام الملك ثم بدأت المقصلة تجز رقاب الذين لم يوافقوا على الإعدام، ثم المعارضة أيا كانت، ثم المشتبه فى أنهم معارضة، ثم المحتمل أن يكونوا معارضة. وغرقت فرنسا فى بحرمن الدماء..

والواقع أن فرنسا لم تعرف الاستقرار فى تاريخها الحديث، فلم تكن ثورة ١٧٨٩ سوى واحدة من ثلاث ثورات كبرى اندلعت فيها خلال نصف قرن، فجاءت الثورة الثانية عام ١٨٣٠، والثالثة عام ١٨٤٨، وتعاقبت عليها النظم السياسية المختلفة فمن النظام الجمهورى، إلى العودة إلى النظام الملكى، ثم الجمهورية مرةأخرى، ومن النظام الديمقراطى إلى الديكتاتورية ثم إلى الديمقراطية. وتعاقبت عليها منذ بداية القرن الماضى خمس جمهوريات لم يتعد عمر ثلاث منها بضع سنوات، وليس ثمة ما يدعو إلى تعقب هذه النظم كلها لأن ما يهمنا منها هو الجمهورية الخامسة (جمهورية الجنرال شارل ديجول (١٨٩٠ ـ ١٩٧٠) Ch. de Gaulle بعد أن استدعته الجمعية الوطنية فى ٣ يونيو ١٩٥٨) ـ وأرست فى ٤ أكتوبر عام ١٩٥٨ قواعد دستور جديد (طرأ عليه تعديل فى عام ١٩٦٣) ـ وهو

---

(١) ترجع أهمية هذه المادة (وهى رقم ١٨) إلى أن الخدم كانوامحرومين من حق الانتخاب، كما أن اقنان الارض فى ظل الإقطاع، قد تحول عدد كبير منهم إلى تابعين شخصيين للنبلاء.

النظام السياسى الذى استقر فى فرنسا حتى الآن . فما هى القواعد الأساسية للنظام السياسى الفرنسى الحالى؟

ثانياً: النظام الديمقراطى الحالى فى فرنسا:

إذا كانت الديمقراطية فى إنجلترا قد أخذت بالنظام البرلمانى، فى حين طبقت الديمقراطية الأمريكية النظام الرئاسى، فقد جمعت الديمقراطية الفرنسية بين هذين النظامين [1].

وسوف نتحدث فيما يلى عن السلطات الثلاث التى يتكون منها هذا النظام:

(١) السلطة التنفيذية:

أ - رئيس الجمهورية:

حدد دستور ١٩٥٨انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة هيئة ناخبين تتكون من أعضاء البرلمان، ومجالس المقاطعات، ومجالس أقاليم ماوراء البحار، والممثلين المنتخبين من المجالس البلدية. غير أن هذه الطريقة قد تم تعديلها فى ٧ نوفمبر عام ١٩٦٣، وأصبح رئيس الجمهورية ينتخب من الشعب مباشرة بواسطة الاقتراع العام المباشر غير أن التعديل أبقى على مدة الرئاسة على ما كانت عليه أى سبع سنوات بحيث يمكن تجديدها أكثر من مرة.

ويجب أن يحصل رئيس الجمهورية على الأغلبية المطلقة من عددأصوات الناخبين. فإذا لم يتمكن أحد المرشحى لمنصب الرئاسة من الحصول على هذه الأغلبية، أعيد الانتخاب مرة ثانية بين اثنين فقط من اللذين تمكنا من الحصول على أكبر عدد من الأصوات فى الدورة الانتخابية الأولى. وبطبيعة الحال سيتمكن أحدهما فى الدورة الثانية من إحراز الأغلبية المطلوبة، وهى الأغلبية النسبية. وقدكان الهدف من هذا التعديل هو العمل على تقوية مركز رئيس الجمهورية، لأنه بعد اختياره

---

(١) ولهذا تطلق عليها دائرة المعارف البريطانية اسم «النظام الديمقراطى الهجين».
انظر : Encyclopedia Britannica, Vol. V, P. 154.

مباشرة من الشعب، فقد اصبح يمثل إرادة الأمة، بل أصبح مفتاح النظام السياسى الفرنسى بأسره، فله سلطة أعلى من سلطة رئيس الوزراء، والوزراء، واختصاصات واسعة، وميادين محجوزة لتقديره الشخصى. فضلاً عن أنه يتحرر من كل تبعية يمكن أن تظهر فى مواجهة توليته، ولأنه يستند إلى الأساس نفسه الذى يستند إليه البرلمان فى تكوينه ألا وهو أن يكون منتخباً مباشرة من الشعب.

غير أن ذلك لايعنى أنه ينفرد وحده بالسلطة التنفيذية، وأنما يشاركه فيها مجلس مسئول أمام البرمان . وبالتالى فأن الأمر يحتاج إلى تنسيق بين جناحى السلطة التنفيذية، وهو تنسيق لايثير أية مشكلات، فى العادة، عندما ينتمى كل من رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء لنفس الأغلبية البرلمانية . لكنه يمكن أن يثير مشكلات حقيقة إذا أتت الانتخابات التشريعية بأغلبية برلمانية معارضة لرئيس الجمهورية. وقد حدث ذلك بالفعل عندما أفرزت الانتخابات عام ١٩٨٦أغلبية يمينية. فى حين كان يرأس الجمهورية منذ عام١٩٨١زعيم الحزب الاشتراكى«فرانسوا ميتران» وكانت تلك الفترة اختبار لمدى قابلية هذا النظام السياسى المختلط الذى يجمع بين النظامين البرلمانى والرئاسى على العمل والاستمرار فى ظروف متغيرة .وهى فترة اجتازها النظام بنجاح. رغم تعرض الحكومة عشر مرات لسحب الثقة منها، كنها اجتازت الأزمة بنجاح.

ب- اختصاصات رئيس الجمهورية

يتمتع رئيس الجمهورية الفرنسى باختصاصات عديدة قَلَّ أن يوجد مثلها فى أى نظام برلمانى آخر. وهى تنقسم قسمين: اختصاصات فى الظروف العادية، وأخرى فى الظروف الاستثنائية.

<u>فى الظروف العادية:</u>

(١) رئيس الجمهورية هو الذى يتولى تعيين رئيس الوزراء، والوزراء وله الحق فى إعفائه من منصبه عندما يطلب منه تقديم استقالة الحكومة.

(٢) تعيين الوزراء وإعفائهم من مناصبهم، بناء على اقتراح رئيس الوزراء.

(٣) يترأس اجتماعات مجلس الوزراء، فرئاسة المجلس لاتتقرر للوزير الأول بل لرئيس الجمهورية، وله صوت حين يتخذ المجلس قراراته.

(٤) لرئيس الجمهورية الحق فى تعيين طائفة من كبارموظفى الدولة.

(٥) له حق حل الجمعية الوطنية بعد استطلاع رأى رئيس الوزراء، ورئيسى مجلسى البرلمان.

(٦) التوقيع على الأوامر والمراسيم التى يناقشها المجلس.

(٧) تعيين السفراء وغيرهم من أعضاءالسلك الدبلوماسى والقنصلى.

(٨) إبرام المعاهدات والتصديق عليها.

(٩) له الحق فى الالتجاء إلى الاستفتاء الشعبى.

<u>فى الظروف الاستثنائية:</u>

إذا ما تعرض استقلال الوطن أو سلامة أراضيه للخطر فإن رئيس الجمهورية يقوم بالإجراءات التالية :

١ـ يحيط الأمة علما بالظروف التى تمر بها البلاد عن طريق رسالة يوجهها إلى الشعب.

٢ـ تكون لرئيس الدولة اختصاصات مطلقة لا حدود لها.

٣ـ ينعقد البرلمان بحكم القانون، ولايجوز حلال جمعية الوطنية أثناء ممارسة رئيس الجمهورية للسلطات الاستثنائية.

٤ـ من حقه أن يصدر قرارات لها طبيعةدستورية أوقانونية.

وعلى الرغم من هذه السلطات الواسعة التى منحها الدستور لرئيس الجمهورية، فقد نص على عدم مسئولية الرئيس سياسيا من جميع هذه الأعمال، فالمادة ٦٨ تنص على أن رئيس الجمهورية غيرمسئول عن الأعمال التى يقوم بها فى مباشرة مهام وظائفه إلا فى حالة الخيانة العظمى. وعلى ذلك فالمسئولية تقع على الوزير

الأول، وعند الاقتضاء على الوزراء المختصين [1].

ج- الوزارة:

الوزارة هي الطرف الثاني في السلطة التنفيذية، وأن لم تكن المحور الأساسي، بعد التعديل الذي أدخل على الدستور الفرنسي في نوفمبر عام ١٩٦٣، وجعل من رئيس الجمهورية الكفة الأرجح. غير أن الوزارة تقوم بمعاونته في إدارة دفة الحكم وهي تتألف من رئيس الوزراء، والوزراء، ولايجوز الجمع بين عضوية الوزارة، ومباشرة أن نيابة برلمانية، تماما على نحو ما هوقائم في النظام الأمريكي. ويعتبر العضو مستقيلا من البرلمان بعد انقضاء شهر واحد من دخوله الوزارة.

وعقب تشكيل الوزارة تتقدم بكامل هيئتها إلى الجمعية الوطنية لنيل ثقتها على أساس بيان يشرح فيه رئيسها سياسة الحكومة وبرنامجها، ويجوز لرئيس الوزراء أن يتقدم إلى مجلس الشيوخ طالباً الموافقة ، لا الثقة، على برنامج الحكومة وسياستها العامة. ويختص رئيس الوزراء بما يلي:

١- إدارة أعمال الحكومة، وهو مسئول عن الدفاع الوطني.

٢- يقوم على تنفيذ القوانين ويمارس سلطة إصدار اللوائح.

٣- يعين الموظفين في الوظائف المدنية والعسكرية.

٤- ينوب عن رئيس الجمهورية في رئاسة مجلس الدفاع ولجانه المختلفة عندما يقتضي الأمر ذلك.

٥- له حق اقتراح القوانين أمام البرلمان، ويكون ذلك في شكل مشروع قانون يناقشه مجلس الوزراء بعد أخذ رأي مجلس الدولة.

أما الوزراء فيختص كل وزير بإدارة شئون وزارته، وتنفيذ سياسة الحكومة في حدودها.

---

(١) د. محمد انس قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستوري» ص ١٦٢ وما بعدها.

(٢) السلطة التشريعية:

أ ـ مجلس الشيوخ

يتكون حاليا من ٣١٩ عضـوا، ويتم اختيارهم عن طريق الانتخاب غـيرالمباشر على مرحلتين:

الأولى اختيار مجمع انتخـابى على مستوى كل محافظة، ومندوبين عن المجالس المحلية يختلف عددهم من محافظة إلى أخرى.

وفى المرحلة الثانية يقوم المجمع باختيار أعـضاء مجلس الشيوخ، ومدة العضوية فى هذا المجلس تسع سنوات على أن يجدد ثلث الأعضاء مرة كل ثلاث سنوات.

ب ـ الجمعية الوطنية:

الجمعية الوطنية الفرنسيـة هى المجلس النيابى الحقيقى، وهى الكفة الراجحة عن مجلس الشـيوخ، وينتخب أعضاؤها لمـدة خمس سنوات بالاقتراع العـام المباشر من قبل جـميع الموطنين الذين بلغـوا الثامنة عشـرة. وتتألف الجمـعية الوطنيـة منذ عام ١٩٨٦ من٥٧٧ نائبـاً يمثل٥٥٥ منهم فـرنسا، ويمـثل الباقـون (٢٧ عضـوا)المناطق والأراضى التابعة لها فيهما وراء البحار.

ويقوم البـرلمان بممارسـة السلطة التشـريعيـة وأن كانت المادة ٣٤ من الدسـتور الفرنسى جعلت نطاق اختصاصه يضيق إلى حد كبير. فمشروعات القوانين يمكن أن يقترحها المجـلس أو الحكومة على حد سواء. وتمارس الجمعية الوطنيـة رقابتها على أداء الحكومة من خـلال حقـها فى إقرار أو رفض مـشروعات القـوانين المقتـرحة، واعتـماد الميـزانية، ولجان الـتحقـيق والاستـماع . . آلخ . وإذا ما ربطـت الحكومة مسئوليتها بمشروع القانون المقترح فـأنه يتعين على الجمعية الوطنية فى هذه الحالة: إما أن ترفض المشروع، وفى هذه الحالة تصوت بالأغلبية على سحب الثقة من الحكومة. فإن لم تفـعل اعتبر المشـروع نافذا ومقـبولا من البرلمان. وعلينا أن نتـذكر أن رئيس الجمهورية يملك حق حل الجمعية الوطنيـة، وأجراء انتخابات تشريعية جديدة ويمثل هذا الحق أداة ضاغطة على الجمعية من جانب السلطة التنفيذية.

(٣) السلطة القضائية:

إذا كان الفيلسوف الفرنسي«مونتسكيو» قددعا إلى فصل السلطات فأن هذه الدعوة نالت نجاحاً تاماً مع السلطة القضائية الفرنسية التى تمارس وظيفتها فى استقلال تام عن السلطتين التنفيذية والتشريعية وينقسم القضاء الفرنسى إلى ثلاثة أنوا: مدنى، وجنائى، وإدارى. وتعتبر محكمة النقض هى أعلى محكمة استئناف فى الأحوال المدنية والجنائية معا كما يعتبر مجلس الدولة أعلى جهة فى الأمور الإدارية.

مجلس الدولة : Conseild' E´tat

يُعدّ مجلس الدولة ركنا أساسياً فى السلطة القضائية، فقد ظل زمنا طويلا يقدم النصيحة والمشورة للحكومة بشأن اللوائح، ومشروعية القوانين، وبفض النزاعات الإدارية (وكان نابليون بونابرت هو الذى أسسه لهذا الغرض). ويعتبر مجلس الدولة اليوم محكمة مستقلة تقدم للمواطن الفرنسى حماية كاملة من فساد الجهاز الإدارى أو سوء استخدامه للسلطة. وهو يمثل السلطة العليا والنهائية بالنسبة للنازعات الإدارية. ونتيجة للعبء الضخم الذى يقع على عاتقه، فقد أنشئت محاكم إدارية كثيرة بلغت فى جميع أنحاء فرنسا ٢٢ محكمة، بالإضافة إلى محكمة خاصة فى باريس، تعرض عليها الغالبية العظمى من القضايا الإدارية.

ولقد حذت كثير من الدول حذو فرنسا فى إنشاء مجلس الدولة منها: إيطاليا، وأسبانيا، واليونان، وبلجيكا، والبرتغال، وتركيا، ومصر، ولبنان. لكننا لابد أن نقول أنه لاتوجد دولة أخرى يكتسب فيها «مجلس الدولة» مثل هذه المكانة العليا، والسلطات، أوالسمعة الطيبة مثلما يحدث فى فرنسا [١].

وقد استحدث دستور ١٩٥٨ مجلسا دستورياً له صلاحية النظر فى مدى دستورية القوانين الصادرة عن رئيس الجمهورية أوالحكومة. ويتكون هذا المجلس من تسعة أعضاء يعينهم كل من رئيس الجمهورية، ورئيس مجلس الشيوخ، ورئيس الجمعية الوطنية على أن يختار كل منهم ثلاثة أعضاء، ولمدة تسع سنوات غير قابلة

---

(١) -Encyclopedia Britannica,Vol. i, P. 93 - 94 .

للتجديد، ويختار رئيس الجمهورية أحد الأعضاء التسعة رئيساً للمجلس، كذلك يعتبر رؤساء الجمهورية السابقون أعضاء فى المجلس الدستورى وبحكم مناصبهم. لكن دورهم أقل من دور الأعضاء الأصليين [1] . ويضمن رئيس الجمهورية استقلال السلطة القضائية. وهو الذى يرأس المجلس الأعلى للقضاء، ويتولى تعيين كل أعضائه.

ثالثاً: أهم الأحزاب السياسية فى فرنسا:

يأخذ النظام الفرنسى بمبدأ تعدد الأحزاب، فقد كفل الدستورحرية تشكيل الأحزاب، والتجمعات السياسية والثقافية، ونقابات العمال.. إلخ. وربما أمكن القول بأن الأحزاب الفرنسية بدأت مع الثورة عام ١٧٨٩ . وأن كان تشكيل الأحزاب المعاصرةيعود إلى بداية القرن الحالى . ويمكن أن نوجز أهم الأحزاب السياسية المعاصرة فيما يلى:

(١) الحزب الأشتراكى:

وقد بدأ كحركة نقابية تهدف إلى تغيير النظام الرأسمالى فى البلاد متأثرة بالنظرية الماركسية، وقد خرج من صفوفه بالفعل جناح موال للحركة الشيوعية العالية، غير أن التيار الأصلى تحول بالتدريج إلى حزب أصلاحى أقرب إلى اليمين منه إلى اليسار. ولقد تحالف الحزبان ـ الاشتراكى والشيوعى ـ حتى عام ١٩٨٤، وشارك الشيوعيون فى الحكم بأربعة وزراء. قبل أن يقرر الانسحاب لعدم حصوله على «ضمانات كافية». وفى الوقت الذى تصاعد فيه دور الحزب الاشتراكى، تضاءل وزن الحزب الشيوعى تدريجيا حتى أصبح إحدى القوى الهامشية فى النظام الفرنسى، فبينما حصل فى انتخابات عام ١٩٧٨ على ٨٦ مقعدا هبط هذا الرقم فى

---

(١) د. محمد انس قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستورى» دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٩٩، ص ١٥٨وما بعدها ،موسوعة العلوم السياسية، المجلد الثانى، جامعة الكويت عام ١٩٩٤، ص١٦٤١، ١٦٤٢ وما بعدها، وايضا: -Encyclopedia Britannica, Vol. 6, P.530

انتخابات عام ١٩٨١ إلى ٤٤ مقعـدا،ثم عام ١٩٨٦ إلى٣٥ قعدا، وهكذا ظل نجمه فى الأفول حتى تضاءل دوره فى الحياة السياسية الفرنسية.

(٢) الحزب الجمهورى:

وقد أسسه فاليرى جيسكار ديستان (١٩٢٦ ـ) وهو سياسى فرنسى محافظ كان وزيرا للمالية فى حكومة شادل ديجول لمدة أربع سنوات (١٩٦٢ ـ١٩٦٦)وحين خرج ديستـان من الوزارة عام ١٩٦٦،أسس شبكة من المتـديات السياسيـة تجمعت عام ١٩٧٧فى شكل «الاتحاد الوطنى للجـمهوريين المستقليـين» ثم تحولت إلى حزب سياسى باسم «الحزب الجمهورى» وذلك بعد فوزه بمنصب رئيس الجمهورية الفرنسية (١٩٧٤ ـ ١٩٨١)وذلك بالتحالف مع جناح ديجولى صاعد هو جناح «جاك شيراك» وبعد هزيمـة «ديستان»فى انتـخابات الرئاسة أمـام منافسه فـرانسوا ميـتران (١٩١٦ ـ١٩٩٦) عام ١٩٨١ استمر الحـزب الجمهورى كتيار يمينى مـحافظ يشكل مع التيار الديجولى أهم القوى اليمينية فى فرنسا. وفى عام١٩٩٦ عاد «ديستان» إلى «الجمعية الوطنية» وأصبح رئيسا للجنة الشئون الخارجية.

(٣) «التجمع من أجل الجمهورية»:

وهو تيار سياسى يدور حول شخصية الجنزال «شارل ديجول» ودورها فى تحرير فرنسا من النازى أبان الحرب العالمية الثانية. وقد تم تشكيل هذا الاتحاد عام ١٩٤٦ من بعض أنصـار ديجول المتـحـمسـين له. غيـر أن دى جـول أنسحب من العـمل السيـاسى عام ,١٩٥٥وبعـد مطالبة ديجـول بالعودة إلى السلطـة عام ١٩٥٨وبث الحياة من جديد فى هذا التـيار أصبح يسمى «اتحاد الجمهـورية الجديدة»،وغدا أقوى الأحزاب السياسية فى فرنسـا طوال ربع قرن . بعدوفاة ديجول عام ١٩٧٠ . ووفاة جورج بومبيدو عام ١٩٧٤، وهو الذى ساعد ديجول فى إعداد دستور ١٩٥٨ تولى زعامة الحـزب «جاك شيراك» (١٩٣٢ ـ) الذى كـان رئيساً للوزراء (١٩٧٤ ـ ١٩٧٦) و(١٩٨٦ـ ١٩٨٨) ثم رئيساً للجمهورية ١٩٩٥ .وعلى الرغم من أن الحزب لم يعد إلى القـوة التى كان عليها فى عهـد مؤسسه،فأنـه مازال يعتبرأكـبرالأحزاب السياسية اليمينية فى فرنسا.

(٤) أحزاب الأقلية:

هناك مجموعة من الأحزاب الصغيرة منها:

(أ) حزب الوسط الديمقراطى الاجتماعى الذى يحاول أن يلعب فى النظام السياسى الفرنسى نفس الدور الذى تلعبه الأحزاب المسيحية فى أورباوقد تشكل عام ١٩٧٦ .

(ب) الجبهة الوطنية،وهو حزب يمينى متطرف،وقد تشكل عام ١٩٧٣ وعلى الرغم من أنه يحصل فى انتخابات عام ١٩٧٨ على مقعد واحد، كما أنه منى بنفس الفشل عام ١٩٨١ ـ فأنه حصل فى انتخابات عام ١٩٨٦ على٣٥ مقعدا، وصوت له أكثر من ٢ مليون ناخب فرنسى، ويعد من أكثر الأحزاب الفرنسية رجعية وعنصرية وعداء للمهاجرين وخاصة العرب.

(ج) حركة الراديكاليين اليساريين ولم تحصل فى انتخابات ١٩٧٨ على مقعد واحد فى البرلمان،وكذلك فى انتخابات١٩٨١ . أما فى انتخابات ام ١٩٨٦ فقد حصلت على مقعدين فقط. وهى حركة فوضوية لعبت دورا فعالا فى أحداثمايوم ١٩٦٨ إلا أنها أصبحت الآن ضعيفة للغاية.

«الفصل الرابع»

«الديمقراطية في اليابان»

أولاً : لمحة تاريخية:

ظلت اليابان طوال العصور الوسطى دولة إمبراطورية، يتربع على عرشها إمبراطور من نسل الآلهة، يطلق عليه أحياناً «شمس السماء» أو «الملك السماوى» أو «الباب المجيد» وتحيط به حاشية تسمى«سكان ما فوق السحاب» . ويحكم الجزر اليابانية أفراد الإقطاع الذين قويت شوكتهم فى أواخر القرون الوسطى حتى تمكنوا من القبض بأيديهم على زمام الأمور كلها فى كثير من أنحاء البلاد، ولم يعودوا يعترفوا بالإمبراطور إلا على أنه «ظاهرة مقدسة» ، يحتفظ بها بأقل ما يمكن من النفقات، وأطلقوا على أنفسهم اسم «الشواجنة» أى القادة، ثم أصبحت كلمة «الشوجن» تعنى «الحاكم العسكرى» . وظل الإمبراطور يقوم على رأس الدولة، من الوجهة النظرية ـ بوصفه «الإمبراطور المقدس» : أما الحاكم الحقيقى للبلاد فهو «الشوجن» أو الحاكم العسكرى الذى كان ينعم بثروة اليابان، ويصطنع لنفسه امتيازات هى عادة من حق الإمبراطور حتى أنه أصبح يورث منصبه لأكبر أبنائه. وراح يشكل إلى جانبه مجلس وزراء أواستشارى : من خمسة وزراء، ثم ستة من الشيوخ يكونون مجلساً أصغر.

وكان يلى الحاكم العسكرى وحاشيته، طبقة «أمراء الإقطاع» أو «أصحاب السماء العظمى» يحيط بهم ألوف من فئة الساموراى، أو الحراس من «حملة السيوف»، ثم طبقة السادة المشرفين على الأراضى. .الخ.

وخرجت اليابان من العصور الوسطى إلى العصر الحديث فى منتصف القرن الماضى، عندما أستيقظت عام ١٨٥٣ على الأسطول الأمريكى يطرق أبوابها ويقول قائده: «أن الحكومة الأمريكية لاتطلب أكثر من فتح بضعة موان يابانية فى وجه التجارة الأمريكية ،واتخاذ بعض الإجراءات لحماية البحارة الأمريكيين الذين قد تحطم سفنهم على الشواطىء اليابانية». غير أن الأسطول الأمريكى كان هزيلاً (أربع سفن حربية وخمسمائة وستون رجلا) ـ لكنه عاد فى العام التالى (١٨٥٤) مسلحاً بقوة بحرية أكبر، ومزوداً بمختلف الهدايا. وفرح الحاكم العسكرى اليابانى بالهداية (مع أنها كانت موجهة أصلاً إلى الإمبراطور وعائلته). ووقع معاهدة اعترفت فيها

اليابان بكل ما طلبه الأمريكيون. غير أن الشعب الياباني عانى أقسى عناء مما فرضته هذه المعاهدة. وانقسم زعماؤه بين رأى يذهب إلى قتال الأجانب وطردهم، والعودة بالبلاد إلى نظامها القديم الزراعى الإقطاعى الذى يكفيها مؤونة الاعتماد على غيرها. ورأى آخر يذهب إلى أن تقليد الغرب أجدى من طردهم من البلاد، فعلى اليابان أن تتعلم بأسرع طريقة ممكنة أساليب الصناعة الغربية، وفن الحرب الحديثة وانتصر الزعماء الداعون إلى تغريب البلاد، واستعملوا اللباقة البالغة فى استخدام سادة الإقطاع أعواناً لهم فى قلب الحاكم العسكرى وإعادة الإمبراطور. وهكذا عاد الإمبراطور ماجى Majii (١٨٥٢ - ١٩١٢) إلى حكم اليابان من عام ١٨٦٧ حتى وفاته. فأنهى نظام الإقطاعى، وأدخل الصناعة الغربية إلى البلاد. وقامت نهضة حقيقية شملت كل طرائق الحياة: فقد دُعى رجال من إنجلترا للأشراف على بناءالسكك الحديدية، وإقامة أسلاك البرق، وتكوين الأسطول. وكذلك دعى رجال من الفرنسيين ليعيدوا صياغة القوانين، ويدربوا الجيش. وكلف رجال من الألمان بتنظيم شئون الطب والصحة العامة. ولكى تكتمل النهضة من جميع جوانبها جاءوا برجال من إيطاليا ليعلموا اليابانيين النحت والتصوير [١].

وتمكّنت اليابان فى عهد الإمبراطور «ماجى» من إعلان أول دستور لها عام ١٨٨٩ . كان الإمبراطور فى قمة البناء التشريعى، إذ كان من الوجهة الدستوريةرأس الحكومة الأعلى، ومالكا للأرض كلها، وقائدا أعلى للجيش والأسطول المسئولين أمامه وحده. غير أن الدستور نص أيضاً على إنشاء «الدايت [٢] Diet»

---

(١) ول ديورانت «قصة الحضار» ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، المجلد ا الخامس ١٦٥وما بعدها.

(٢) كلمة دايت Diet تدل على جمعية أومجلس او مؤتمر، وهولفظ كان شائعا فى تاريخ اوربا فى عصر الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وكذلك الإمبراطورية الألمانية ومن أشهرها دايت ورمز Diet Worms، الذى انعقد عام١٥٢١ لمناقشة آراء مارتن لوثر M. Luther فى عهد شارل الخامس. لكنه الآن يصرف إلى الجمعية التشريعية الوطنية فى اليابان التى تتألف من مجلسين هما : مجلس النواب، ومجلس المستشارين على نحو ما سنعرف فيما بعد. قارن .

- The Hutchinson Encyciopedia, 1999 P.314.

-EncyclopediaBritannica,Vol.3, P.5238.

ليتـولى السلطة التشريعـية، وهو يتألف من مـجلسين مجلس الأشـراف، ومجلس النواب، يظلا قائمين مـا شاءلهما الإمبـراطور الذى احتفظ لنفسـه بحق تعيين وزراء الدولة الذين يسألون أمامه وحده لا أمام البرلمان (الدايت) .أما طبقة الناخبين فكان عددها ما يـقرب من أربعمائة وسـتين ألفاً اشترط فـيهم قدرا معـينا من الأملاك، ثم ارتفع عدد الناخبين بفعل حركات تحريرية متعاقبة حتى بلغ ١٣ مليونا عام ١٩٢٨ .

واهتمت اليابان بإنشاء قـوة عسكرية تمكنها من السيطرة على مصيـرها، فعممت التجنيد، بل جعلت من كل مدرسة فى البلاد معسكراً للتدريب. وكان من شأن هذا التطور أن أصـبـحت اليـابان ـ وبسـرعـة مـذهلة ـ قـوة عـسكرية لهـا وزنهـا بين الدول، وخلال سنـوات قليلة انتصـرت على الصين (١٨٩٤ـ ١٨٩٥) وعلى روسـيا (١٩٠٤ ـ١٩٠٥) واسـتأثرت ببـعض المستـعمـرات الألمانيـة خلال الحـرب العالميـة الأولى. لكن كان من نتيجة هذه الانتصـارات أن قويت النزعة العسكرية فى اليابان. وبدأ الجنرالات الذيـن أسكرتهم نشـوة القـوة العـسكريـة ـ يسـخـرون من الأفكار الديمقراطية. ووضعوا خططا توسعية قادتهم إلى غزو منشوريا والمناطق الشمالية من الصـين فى ثلاثينـات القـرن الماضى، ومناطق أخـرى فى جنوب شـرق آسـيا عـام ١٩٤٠. ثم إلى ضرب «بيرل هاربر»فى ٧ ديسمبر عام ١٩٤١، ثم إلى حرب رهيبة امـتـدت أربع سنوات، أسـتـخـدم الأمريكـيون فى نـهايـتهـا القنبـلة الذرية على «هيروشيـما»، و«ناجازكى»، فاسـتسلمت اليابان ووقعـت على الهدنة فى ٢ سبتـمبر عام١٩٤٥ على متن البارجـة «ميسورى». ثم وقعت الولايات المتحـدة معاهدة سلام مع اليابان عام١٩٥١ سلخت فيها من اليابان مجموعة كبيرة من الجزر ـ واستمر هذا الوضع حتى حكومة «ساتو Sato» التى بدأ حكمها عام ١٩٦٤ ـ فأعيدت إلى اليابان جزر أوكيناوا. .Okinawa عام ١٩٧٢ـ وكان لايزال الإمبراطور «هيروهيتو Hirohito» (١٩٠١ ـ ١٩٨٩) إمبراطوراً على اليابان[1].

---

(١) هيروهيتو Hirohito (١٩٠١ ـ ١٩٨٩) إمبراطور اليابان منذ عام ١٩٢٦ وبعد هزيمة اليابان عام ١٩٤٥ ـ أصبح شـخصيـة رمزية فى دستـور ١٩٤٦، الذى أصبح نافـذ المفعول عـام ١٩٤٧ .وكان الخطاب الذى أذاعه على الشعب اليابانى فى ١٥اغـسطس عام ١٩٤٥ـ أى قبل الاستـسلام بيوم واحد ـ هو أول خطاب يوجهه إمبراطور يابانى إلى الشعب مباشرة.

ثانياً: النظام السياسى الحالى:

(١) السلطة التنفيذية:

أ ـ الإمبراطور:

صدر دستور اليابان الحالى عام ١٩٤٦، وأصبح نافذ المفعول عام١٩٤٧وقد ألغى دستور ١٨٨٩، وتجاوزه فى نقاط كثيرة. فقد نص على أن اليابان دولة ملكية دستورية، والإمبراطور هو رأس الدولة، بل هو من أهم رموز النظام السياسى. وأن كانت سلطته أصبحت تقتصر على ممارسة بعض المهام الشكلية، مثل: دعوة البرلمان إلى الانعقاد، وإعلان نتائج الانتخابات، وتعيين الوزير الأول، ورئيس المحكمة العليا، والتصديق على القوانين والمعاهدات، ومنح ألقاب الشرف. .إلخ. وهو يمارس ذلك كله بعد موافقة مجلس الوزراء. وقبل أن يقوم الإمبراطور بتعيين رئيس الوزراء (الوزير الأول) عليه أن يحصل على موافقة البرلمان المنتخب من الشعب.

ويمكن أن نقول أن الدستور الجديد (دستور ١٩٤٧) تجاوز الدستور القديم (دستور ١٨٨٩) فى النقاط الآتية:

١ـ أصبح الإمبراطور مجرد رمز للدولة، ولوحدة الأمة. أما السيادة الحقيقية فهى الآن للشعب.

٢ـ أصبحت السيادة الشعبية هى التى يحق لها إعلان الحرب، وإبرام المعاهدات، والاتفاقات المختلفة.

٣ـ الحقوق الأساسية للمواطن مكفولة وهى أزلية، ومن ثم فلا يجوز المساس بها.

٤ـ من ألزم واجبات الحكومة حماية اليابان بوصفها دولة ديمقراطية تنشد للسلام.

٥ـ ليس للإمبراطور أى سلطات على الحكومة، ويقتصر دوره على الأمور الشكلية السابقة.

٦ـ السلطة التنفيذية يمارسها رئيس الحكومة، يعاونه مجلس الوزراء.

٧ـ السلطة التشريعية فى يد الدايت Diet.

ب- مجلس الوزراء

يتولى مجلس الوزراء ممارسة السلطة التنفيذية، وينص الدستورعلى مسئولية المجلس الذى يتألف من واحد وعشرين وزيرا، فضلاعن الوزيرالأول ـ الذى يعينه الإمبراطور بناء على ترشيح البرلمان. ولما كان اختيار رئيس الوزراء يتم عن طريق البرلمان، فقد جرى العرف على أن يكون هو زعيم حزب الأغلبية. وتأخذ اليابان بفكرة التغيير الدورى للوزراء، وأن كان ذلك لايعنى عدم الاستقرار السياسى للحكومة، فاستمرارية العمل قائمة من خلال نواب الوزراء الذى يباشرون عملهم لفترة أطول، وكذلك من خلال المجلس الذى يختار عادة أشخاصا على جانب كبير من الخبرة.

ومجلس الوزراء مسئول امام البرلمان (الدايت)، ومن حقه مساءلة الوزراء مجتمعين أو منفردين. وقد حدث أن أتهم «تاناكا Tanaka» [(١)] . وكان رئيسا للوزراء(١٩٧٢ ـ١٩٧٤) بالفساد، وأنه كان يحصل على أرباح غيرمشروعة من مصانع لوكهيد .. Lockehead (وهى أضخم مصانع للطائرات فى أمريكا، وأكبرمتعاقد للصناعات الحربية) ولهذا سميت باسم «فضيحة لوكهيد» مما اضطره إلى التخلى عن زعامة الحزب عام ١٩٧٦ . وللبرلمان حق سحب الثقة من أحد الوزراء أو من الوزارة بأكملها، وعندئذ لابد لها من الاستقالة، ما لم يتم حل مجلس النواب فى ظرف عشرة أيام [(٢)].

---

(١) كاكوى تاناكا. Kakuei Tanaka (١٩١٨ ـ ١٩٩٣) سياسى يابانى من الجناح اليمينى، زعيم الحزب الديمقراطى الليبرالى، ورئيس الوزراء من (١٩٧٢ ـ١٩٧٤) . وكان وزيرا للمواصلات عام ١٩٥٧، ثم ووزيرا للمالية من ١٩٦٢ حتى ١٩٦٤ . واصبح أحد الزعماء السياسيين الأقوياء فى الحزب، ثم امينا عاماً للحزب عام ١٩٦٥ .

(٢) Encyclopedia Britannica Vol. 10, p. 52

(٢) السلطة التشريعية:

يمارس السلطة التشريعية فى اليابان مجلس الدايت . .Diet(البرلمان) الذى يتألف من مجلسين هما: مجلس النواب وهو المجلس الأدنى (Shugiin) . لكنه الكفة الأرجح، وصاحب الثقل الحقيقى فى مراقبة الحكومة. ومجلس المستشارين وهو المجلس الأعلى . ويبدو أن التسمية مأخوذة من التقليد البرلمانى فى (Sangiin) إنجلترا الذى يسمى مجلس العموم (رغم ثقله النيابى) بالمجلس الأدنى . ويسمى مجلس اللوردات (بالمجلس الأعلى) كما سبق أن رأينا فى حديثنا عن البرلمان الإنجليزى.

أ ـ مجلس النواب المجلس التشريعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وهو يضم ٥١١ مقعدا تمثل ٤٧ مقاطعة فى اليابان (بما فيها جزر اوكيناوا Okinawa) ـ وموزعة على حوالى ١٢٤ دائرة انتخابية فى جميع أنحاء اليابان. ويختار الأعضاء عن طريق الاقتراع العام المباشر. ويتمتع بحق الترشيح لهذا المجلس كل مواطن له حق الانتخاب اعتبارا من سن الخامسة والعشرين . ويشغل أعضاء المجلس مناصبهم لفترة يحددها الدستور بأربعة أعوام، غير أن المجلس نادرا ما يكمل هذه المدة، بل قد يظل مدة أقل (عامين أو ثلاثة أعوام) حيث يشير تعاقب ثلاثة عشر مجلسا للنواب منذ انتخابات عام ١٩٤٧ أنها لم تكمل مدة السنوات الأربع قط.

(ب) مجلس المستشارين [١].

مجلس المستشارين هو المجلس الأعلى (اسما فقط!!) ويضم ٢٥٢ عضوا، يمثلون جميع المقاطعات، كما يمثلون الأمة ككل، ولاتملك أية جهة الحق فى حل هذا المجلس. ومدة العضوية فيه ست سنوات. على أن يتم تجديد نصف الأعضاء بالتبادل كل ثلاث سنوات.

وتختلف طريقة انتخاب أعضاء هذا المجلس عن انتخاب أعضاء مجلس النواب، فإذا كان اختيار أعضاء المجلس الأخير يتم عن طريق الاقتراع العام المباشر،

---

(١) كان فى الماضى مجلسا للأشراف ،ويسميه البعض الآن. «مجلس الشيوخ».

فأن أعضاء مجلس المستشارين يختارون على مرحلتين :الأولى: انتخاب ١٥٢عضوا عن ٤٧ دائرة من حكام المقاطعات، ورؤساء الوحدات الحكومية فى المحافظات والمدن والقرى وهؤلاء أنفسهم ينتخبهم السكان المحليون المقيمون فى المنطقة، ويتحدد عدد المقاعد فى كل دائرة حسب كثافة السكان فى كل منطقة وفقا لدستو عام ١٩٤٧، مع مراعاة التعديلات التى تطرأ على عدد السكان. أما المرحلة الثانية: فيتم فيها انتخاب باقى أعضاء المجلس وعددهم مائة عن طريق الاقتراع العام المباشر بمشاركة جميع الناخبين فى مختلف أنحاء اليابان. والاقتراع العام مكفول لجميع الناخبين من الرجال والنساء حد سواء، ممن لاتقل أعمارهم عن عشرين سنة.

ويجتمع البرلمان مرة واحدة كل عام، وذلك كحد أدنى، وتستمر فترة انعقاده منتصف ديسمبر وحتى منتصف مايو على وجه التقريب، وقد تمتد أن دعت الحاجة اكثر من ذلك.

وتوجد فى البرلمان (الدايت Diet)ست عشرة لجنة تناظر الوزارت والوكالات الرئيسية للحكومة وتتوزع عضويتها على الأحزاب السياسية مع مراعاة الأهمية النسبية لهذه الأحزاب. حيث تؤول غالبية مقاعد اللجان إلى حزب الأغلبية فى حين تحظى المعارضة بالقدر اليسير.

وتتصف العملية التشريعية فى اليابان بقدر كبير من الديمقراطية، فعلى الرغم من أن الحزب الحاكم من حقه أن يعتمد على أغلبيته فى مجلس النواب لإجازة بعض القوانين التى ترفضها المعارضة، فإن من النادر أن يستخدم هذا الحق، حيث جرى العرف البرلمانى على أن تصدر مشروعات القوانين (لاسيما المهمة منها) بموافقة جماعية من أعضاء مجلس النواب [١].

وفيمايصل بالعلاقة بين المجلسين، فإن من الملاحظ كذلك أن مجلس النواب نادرا مايعيد عرض مشروع قانون سبق أن رفضه مجلس المستشارين ليستصدر موافقته عليه بأغلبية الثلثين. فعلى الرغم من أن هذا الحق مكفول لمجلس النواب، فإن

(١) موسوعة العلوم السياسية : المجلد الثانى ص ١٢٨١ وما بعدها ،جامعة الكويت عام ١٩٩٤ .

الأخير عـادة ما يتفاهم مع مـجلس المستشارين لتـصدر القوانين بموافقـة المجلسين، وبتنسيق من قبل اللجـان المشتركة، أما فى صـعوبة التوفيق فى مسائل مـعينة، مثل الميزانية، أوتـعيين رئيس الوزراء، فإن رأى مجـلس النواب هو الذى تكتب له الغلبة لأنه الكفة الأرجح.

(٣) السلطة القضائية:

السلطة القضائيـة فى اليابان مستقلة تماما عن السلطـتين التشريعية (كمـا يمثلها الدايت)، والتنفـيذية (كمـاتمثلها الحكومـة) وتتألف السلطة القـضائيـة من المحكمة العليا Supreme Court ، وهى أعلى سلطة قضائية فى البلاد، وهى بجميع المقاييس أهم محكمة فى البلاد، وتتكون من رئيس يعينه الإمـبراطور بناء على توصية مجلس الوزراء، فضلا عن أربعة عشر قاضياً يختارهم مجلس الوزراء مباشرة. وتختص هذه المحكمـة فى بالنظر فى مدى دسـتورية أى قـانون أوتشريع أو قـرار، كمـا تنظر فى الاستـئناف والشكاوى المرفوعة من المواطنين والهـيئات المخـتلفة. ويخضع مراجـعة تعيين قضـاة المحكمة العليا للاستفتـاء الشعبى عادة فى زمن الانتخابات الـتى يعقبا تعيينهم، وكذلك أثناء الاقتراع العام بعد انقضاء فترة تعيينهم وهى عشر سنوات.

ـ ويعاون المحكمة العليا ثمانية من «المحاكم الرفيعة High Courts » وهى تنظر فى الالتـمـاسـات المقـدمـة من المحـاكم المحليـة، ومـحكمـة الأسـرة، والمحـاكم المستعجلة، وبعض القضايا الجنائية. وهى تتكون من عدد من القضاة يتراوح بين ثلاثة قضاة وخمسة.

ـ وهناك محـاكم محلية أخـرى كثيـرة بواقع محكمة لكل مـقاطعة، باسـتثناء مقاطعـة «هوكايدو . . Hokkaido» إذ توجد فيهـا أربع محاكم. وتتكون المحاكم المحليةعادة، من قاض واحد قـد يضاف إليه اثنان آخران عند الضرورة. وهى تنظرفى القضايا الابتدائية والجنح.

ـ ومن المحاكم الهامة فى اليابان مـا يسمى بـ «محكمة الأسرة» وهى تتكون من

قاض واحد إلى ثلاثة قضـاة، ومهمتها التوفيق بين أطراف النـزاع العائلى، كما تنظر الأمور الخاصة بحماية الأحداث.

ـ المحاكم المستعجلة : وهى تتكون من قاض واحد، وتنظر فى المخالفات والجنح البسيـطة. ويعكف النائب العام ووكلاؤه على تنفيـذ ما تصدره المحاكم السـابقة من أحكام والدفاع عن مصالح الشعب.

وإذا كان مـجلس الوزراء هو الذى يقوم بـتعيـين أعضـاء المحاكم الدنيـا، فأنه يختارهم من بين قـائمة من الشخصيـات التى تقدمها و تحـددها «المحكمة العليا». وجميع قضاة هذه المحاكم لابد من تقاعدم فى سن السبعين طبقاً للقانون.

وفضلاً عن ذلك فهناك ما يمكن أن نسميه«بالمحكمة الخاصة»عندما يتم اتهام أى رجل من رجالات الدولة بتهم جـسيمة مثل : الإهمـال، أو التقصير، أو اسـتغلال السلطة، أو الخيانة. . إلخ ففى هذه الحالة يتم تشكيل«مـحكمة خاصة» لهذا الغرض وهى تتألف من أعضاء من مجلس النواب، ومجلس المستشارين [١].

(٤) الأحزاب السياسية:

يكفل الدسـتـور اليـابانـى الحريـات العـامـة ومنهـا حـرية تكوين الأحـزاب السياسية. ولقد تشكلت كثير من الأحـزاب السياسية بعد صدور دستور عام ١٩٤٧، أو أدمجت بعضها فى بعض أو حلت.

ولقد كان الحزب الديمـقراطى الليبرالى هو أقوى الأحزاب السيـاسية فى اليابان منذ عام ١٩٧١ . وهو يمثـل إلى حدما العناصر المحافظة. وهذه الـعناصر المحافظة هى التى تولت السلطة منذعام ١٩٤٨ .

ـ ولقـد ظل الحزب الاشـتراكى اليـابانى هو أقوى الأحـزاب المعارضـة لفتـرة طويلة. وهويجـذب معظم اتحـادات العـمال، وسكان المدن الكبـرى، والتجـمعـات الصناعية. وهو يضع فى برنامـجه السياسى خطة محـايدة : فهو يطالب بوضع نظام

---

(١) - Encyclopedia Britannica Vol . 10 ,P. 52

للأمن السلمى يغطى جميع أنحاء اليابان أو شرق آسيا، عن طريق إبرام المعاهدات مع الولايات المتحدة، وروسيا، والصين . كما أنه يعارض اتفاق الأمن والتعاون المتبادل بين الولايات المتحدة واليابان الذى عقده الحزب اللبرالى الحاكم منذ عام ١٩٦٠ .

ـ وفى عام ١٩٧١ أصبح حزب كوماى (اوكوميتو Komeito) التى تعنى الحكومة النظيفة ـ ثانى أكبر الأحزاب المعارضة فى اليابان، وهو يستمد دعمه وقوته من«سوكاـ جاكاى Soka - gakkai» وهى جماعة دينية تنتمى إلى إحدى الفرق البوذية وتقوم الأحزاب باختيار زعيم الحزب عن طريق الانتخاب داخل الحزب ولمدة ثلاث سنوات يمكن أن تجدد لفترة أخرى. وفى الوقت نفسه يمكن محاكمة رئيس الحزب وعزله أوإجباره على الاستقالة على نحوماحدث لـ«تاناكا . . Tanaka» بسبب «فضيحة لوكهيد » عام ١٩٧٦، كما سبق أن ذكرنا، وأن ظل عضوا فى الحزب، بل قوة مؤثرة فيه[1]. وعلى الرغم من أن هذا الحزب قد تشكل عام ١٩٦٤ فى حضن هذه الجماعة الدينية، فقد حاول أن يتخلى بالتدريج عن جميع الارتباطات الرسمية بهذه الفرقة الدينية[2]. وتستهدف الخطة السياسية الرئيسية لحزب «كوماى»توفيرالرخاء للبلاد وتنمية العلاقات الإنسانية بين المواطنين.

ـ الحزب الاشتراكى الديمقراطى وقد تأسس عام ١٩٦٠ كجناح انفصل عن الحزب الاشتراكى صاحب الإيديولوجية المتطرفة. ويقوم برنامجه السياسى على أساس أنه

---

(١) الغريب أن «تاناكا»كان واحدا من أكبر أثرياء اليابان ،فقد انقطع عن المدرسة وهو فى الخامسة عشر من عمر، وفى الحادية والعشرين أفتتح شركة «تاناكا» الهندسية التى حققت نجاحا هائلا أثناء الحرب العالمية الثانية، بسبب تعاقداتها العسكرية. ودخل معترك الحياة السياسية مع دستور عام ١٩٤٧ عندما رشح نفسه لعضوية مجلس النواب، وسرعان ما ترقى فى مراكز الحزب الديمقراطى اللبرالى حتى أصبح زعيما له ! .

(٢)هى إحدى الفرق البوذية التى اسسها فى مدينة كاماكورا اليابانية القديس نشرين Nichiren (١٢٢٢ ـ ١٢٨٢) وحملت اسمه وتفرعت عنها جماعة «سوكو جاكايش التى تعنى حرفيا «جماعة الخلق القيم»ـ انظر جيفرى بارندر«المعتقدات الدينية» ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ,٣٩١

يستهدف إقامة مجتمع اشتراكى من خلال المسار الديمقراطى،وهو يتلقى دعمه من نفس مصادر الحزب الاشتراكى.

ـ الحزب الشيوعى اليابانى وهو من الأحزاب الصغيرة فى اليابان رغم أن تأثيره فى التطورات السياسية والعقلية فى المجتمع كان قوياً [١].

وتكشف الإحصائية التالية [٢] نتائج انتخابات عام أكتوبر عام ١٩٧٩، وهى تشير إلى وضع الأحزاب اليابانية المختلفة:

مسلسل	اسم الحزب	نسبة الأصوات	عدد المقاعد	الاتجاه
١	الحزب الديمقراطى اللبرالي	٤٤,٦	٢٤٨	ى
٢	الحزب الديمقراطي الاشتراكي	١٩,٧	١٠٧	س.د
٣	الشيوعيون	١٠,٤	٥٩	ش
٤	حزب الحكومة النظيفة	٩,٨	٥٧	ى.و
٥	الاشتراكيون	٦,٨	٣٥	س
٦	المستقلون	٨,٧	٣٥	م

(١) -Encyclopedia Britannica Vol. 10, P.53 .

(٢) انظر كتاب : د. نعمان الخطيب«الأحزاب السياسية» ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة » دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص ٦٣٢ .

"الباب الأول"

«مناقشات ختامية»

"
«الضرر الناجم عن اسكات التعبير عن الرأي»
يعنى أننا نسرق الجنس البشري كله..»
جون سيتوارت مل:
«أسس اللبرالية السياسية» ص١٣٧ "

الفصل الأول

الاستبداد
الديمقراطى

أولاً: الأفكار الأساسية فى «الاستبداد الديمقراطى»

(١) الديمقراطية الحاكمة والمحكومة:

فى ظنى أننا فى بحث عن «الأخلاق السياسية» يهتم فى نهايته بعرض نماذج مضيئة عن «الديمقراطية فى الدول المتقدمة» لابد أن نناقش فى الخاتمة تلك الفكرة التى تهدم الديمقراطية الليبرالية من أساسها على نحو ما تطبقها هذه الدول، وتصورها على أنها ضرب من «الاستبداد الديمقراطى» . ومن ثم فهى ديمقراطية زائفة لأنها تقوم على شعب زائف «يحكم نفسه بنفسه» فى حين أن الديمقراطية الحقيقية هى التى تقوم على الفهم السليم للشعب! . ومن هنا انقسمت الديمقراطية إلى نوعين : ديمقراطية حاكمةوديمقراطية محكومة، وفقا لتقسيم الشعب إلى وعين:

أ ـ الشعب الذى يتألف من مجموع المواطنين، وهم يتميزون بالغربة الكاملة عن الحقيقة الاجتماعية. وهذا الفهم «للشعب» يتجاهل كل ما يوجد داخل الجماعة من أسباب التنوع، والانقسام، والتميز، والتعارض، كالمولد، والظروف الاجتماعية والموارد الاقتصادية والأذواق. . إلخ.

ب ـ الشعب الذى يتألف من «الإنسان» كما هو فى الواقع، وفى الواقع لايتميز الإنسان بجوهره أوبعلاقته بنمط مثالى. وإنما بخصائصه التى يكتسبها من وضعه الاجتماعى الذى يختلف عن وضع غيره من الناس. أنه الإنسان الذى تقابله فى علاقات الحياة اليومية كما تحدده مهنته، وأسلوبه، ووسائل حياته الواقعية، وليس عن طريق التأمل الميتافيزيقى فى جوهره .

ويؤثر هذا الخلاف الجذرى تأثيرا عميقا فى نوع الديمقراطية:

فالمواطن يحمل فى ذاته امتيازات اكتسبها من كونه أنسانا أعنى من طبيعته الإنسانية. أما الإنسان «الواقعى» فهو يكتسبها من الوسط الذى يعيش فيه، وبمعنى آخر ليست هناك حقوق للإنسان بما هو إنسان : حق الحياة، وحق الحرية وحق التملك، والمساواة، والتفكير والتعبير عن آرائه. إلخ فهذه كلها أفكار «متيافيزيقية» ، فالقول مثلا أن الحرية هى إحدى الخصائص الإنسانية الأساسية أو أنها «ماهية»

---

(١) د. عصمت سيف الدولة «الاستبداد الديمقراطى» دار المستقبل بالقاهرة ص ١١ ـ ١٢ .

الإنسان إذا فـقدها فَقَدَ إنسـانيته مـعها هو قول «مـثالى» «خيـالى» تلك هى الحرية الميتافيزيقية التى تعتبر الحرية جـزءاً من طبيعة الإنسان أينما كان . . «أماحرية الإنسان الواقعى فـهى مفتـقدة دائما بحكم أن احـتياجاته مـتجددة أبدا. لهـذا نجده ينزع إلى التحـرر من أية علاقـات اجتمـاعية تسـمح له بالتمـتع بحريات شكلية لـم يكتسب مضمونها الواقعى بعد، فهو نزاع دائما إلى التغير الاجتماعى. . » [١].

على هذا الأساس تفترق الديمقراطية المحكومة عن الديمقراطية الحاكمة فالأولى قـائمـة علـى أسـاس المفـهـوم الأول «الزائف» للشـعـب ويؤدى إلى الاسـتـبـداد «المتحـضر»: نظام ديمقـراطية كامل الشكل والمـواصفات التـقليدية حيث يحكـم فـيه الشعب نفسه بنفسه، لكنه «شعب زائف» ذلك لأن الموجـود حقا هو الشعب الحقيقى لا الشعب المثالى. ومن ثم فإن الديمقراطية المحكومة (أى اللبرالية) ليست سوى أداة استـبداد «بالشعب الحـقيقى»، وبالرغم من كل مـا يتوفر فـيها من أشكال دسـتورية للممارسة المسماة بالديمقراطية [٢].

(٢) الاستبداد المتحضر:

إذا كـانت عصـور التـاريخ البـشرى قـد شـهدت ألوانا من الظلـم والطغيـان والاستبداد، فإن المـؤلف يسمى هذا الاستبداد القديم باسم«الاستبـداد المتخلف» فهو فج وواضح فى ظلمه وطغيانه، أما الاستبداد الحديث فهو لون آخر يسميه«الاستبداد المتحـضر . ومن هنا فـهو يقول: لقـد كان المـستبدون يطورون أفكـارهم على مدى التـاريخ. وكانوا على ذلك مكـرهين بفعل مـقاومـة الشـعوب للاسـتبـداد والتطور الحضارى الذى أصابته البشرية فى جميع المجالات الفكرية والعلمية والتطبيقية: «فكان لابد للمستبـدين ومفكريهم، فى كل عصر من أن يستروا عورة الاسـتبداد بنسيج من صنع العصر فكرا أو علما أو ممارسة لأنه اقدر على إخفاء السوأة وتضليل الشعوب. ولقد كـانت«الديمقراطية» آخـر ما اختـاره المستبدون لسـتر عورة الاستـبداد فى هذا العـصر [٣]. وهو يضرب مثلا لهؤلاء المفكرين الذين يبـررون الاستبداد بالفيلسوف

---

(١) المرجع نفسه ص١٢ ـ ١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) المرجع نفس ص ٢١ .

الإنجليزى جـون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) الذى صدر له عام ١٦٩٠ كتـاب «رسالتان فى الحكم»وهوكتاب «يفـسر ويبرر نظاما قائـما فعلا، ويفقد الأصـالة الفكرية لدرجة ملفـتة، على الرغم من أنه يقـال أنه يعتـبر مـوسس النهـضة والتنوير فى بريطانـيا وفـرنسـا . .» [1] لكن «جون لوك» عند المؤلف لم يـكن سوى طبيب خاص لسـير «انطونى اشلى» الذى قاد معركة البرلمان ضدالملك [2] . فهو لم يؤلف كتابه «بعيدا عن الرغبة فى الانتـصار لولى نعمته . ومـاكان ولى نعمته إلا رائدا ومؤسـسا «لحزب الأحرار» حزب البـرجوازية الإنجليزية الصاعدة، ونموذج كل أحـزاب البرجوازية منذ ذلك التاريخ حتى الآن . .»[3] وما قاله «لوك» فى مواجهة «حق الملوك الألهى» ليس سوى «إسناد النظام البـرلمانى إلى الإرادة الشعبـية فكان بذلك أسبق الفلاسـفة إلى منافـقة الشـعوب لتـبرير الاسـتبـداد . .» [4] وإذا كـانت إنجلتــرا قـد اتخـذت . من«الديمقـراطية اللبـرالية» نظامًـا لها إطمأنـت إليه ووثقت به وفتح أمـامهـا آفاق المستقـبل، فأن المؤلف يعيب عليها أن التـمثيل «النيابى» كان فى البـداية «يتخذ شكل الوكالة الإلزامية . فكانت كل مدينة أو مقاطعـة تزود مندوبيها بتعليمات محددة عند ذهابهم إلى مجلس العموم. ولأن المندوبين يفرضون على سكان المدن التى اختارتهم أن يتحـملوا نفقـات ذهابهم وعودتهم وإقامـتهم فى لندن . فلمـا طالت مدة انعـقاد البرلمان ضـاق الممولون بتكاليف مندوبيهم، فـانقطعوا عن إمدادهم بنفـقاتهم. فكان الرد البرجوازى احتـفاظ المندوبين بحق حضور البرلمان، ولكن لابصـفتهم وكلاء بل بصفتهم «نوابا» والفرق بين التعـبيرين فى تاريخ النظم أن الوكالة كانت تفرض على المندوبين تقديم حسـاب عن مهماتم فى البرلمان إلى مَنْ بعثـوا بهم إليه. أما النواب فتنقطع صلتـهم عمن اختاروهـم بمجرد اختيـارهم ولايقدمون إليهم حـسابا. ولكن

---

(١) المرج نفسه ص ٦٢ .

(٢) راجع عـلاقة «جـون لوك» بلورد آشلى كتـابنا» جـون لوك . .والمرأة «مكتبـة مدبولى عـام ١٩٩٩ ص٣٣وما بعدها ولاحظ مـا يقوله المؤلف من أن اللورد آشلى «قاد معركـة البرلمان ضد الملك»! لكن ذلك لا يغفر له فى نظر الماركسيين! .

(٣) نفس المرجع ص ٦٣ .

(٤) نفس المرجع في نفس الصفحة.

صلتهم بمدنهم ذات الحق فى أن تـرسل مندوبين عنها إلى مجلس العـموم لم تنقطع فأتاح ذلك لغريزة الاستغلال من اجل الربـح الكامنة فى أعماق كل برجوازى فرصة «المتاجرة» فى مقاعد مجلس العموم. . » (١).

(٣) «المتاجرة» بمقاعد البرلمان:

ويضرب المؤلف عدة أمثلة على «تزييف» التمثيل النيابى عن طريق «المتاجرة» فى مقـاعد البرلمان ففـى عام١٧٦٨ عرض أحد اللوردات شـراء مقعـد لابنه بألفين من الجنيهات الإستـرلينية من أحد ملاك الأراضى المقرر لهم حق التمثـيل فأجابه بأنه قد تلقى عرضا أفـضل! . . » وكان ثمة دائرة انتخـابية اسمها «اولـد سارم» لها الحق فى ممثلين ولايقيم فيها إلا ناخب واحد، فكان المقعدان معروضين للبيع دائما . وعندما أراد «وليمبت» الشهير دخول مجلس العموم عام١٧٨٠ لجأ إلى لورد «لاند ستاد» فى شمال إنجلترا الذى كان يسيطر على تسع مـدن لكل منها حق التمثيل. وقد حدث أن طغى البحـر على إحدى المدن يوم الانتخاب فـتوجه الناخب الوحـيد فيها إلـى مقر الاقتراع فى قارب ليختار وحده نائباً فى مجلس العموم أو يبيع المقعد . . » (٢).

هذا على مستوى النواب، أمـا على مستوى الناخبين، فـقد كان عدد الذين لهم حق الانتـخاب فى إنجلتـرا فى القرن الثـامن عشـر ٤٠٠٠٠٠ ناخب من مجـموع الشعب الذى كان يبلغ عشرة ملايين تقريبا. ذلك لأن حق الانتخاب لم يكن عاما. كان فى المقـاطعات مقـصورا على مَنْ يملك أو يحوز حـيازة دائمة أرضـا تدر عليه دخلا سنويا لايقل عن أربعـين شلنا. أما فى المدن فكان حق الانتخاب يتـنوع تبعا للعرف والامتـيازات الممنوحة لكل مدينة . وفى جـميع الحالات كان مـقصورا على المواطنين «النشطين» أو أرباب العائلات .وكانت الملكيـة ودفع الضرائب هما المقياس لنشاط

---

(١) المرجع السابق ص ٦٥ .

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة

المواطنين، وعلى هذا النحو كانت كل مدينة أومقاطعة تختار مندوبين اثنين منها يمثلانها فى مجلس العموم [1].

ويكشف لنا ذلك عن جوهر النظام البرلمانى الذى كان سائدا فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر، فيما يقول المؤلف، أنه نظام حكم الأقلية «أو ليجارشية»، ومصدر حقها فى الحكم أنها ممتازة ثروة وذكاء، ومرتبطة ارتباطا حقيقيا بالمصالح القومية، وكل هذا يجعلها بمنأى عن كل تبعية مهينة للإرادة الشعبية[2].

(٤) وفى فرنسا:

وقل الشيء نفسه فى فرنسا، فقد كان لابد للطبقة البرجوازية الصاعدة من مفكر يدافع عنها، ولقد وجدته فى شخصية المحامى شارل دى مونتتسكيو(١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) Ch. de Montesquieu الذى استعار أفكاره كلها من الفكر الإنجليزى، فقد زار إنجلترا وحضر جلسات البرلمان الإنجليزى، وعاد ومعه كل مؤلفات الإنجليز السياسية ثم اعتكف فألف كتابين عام ١٧٤٨أحدهما عن النظام الدستورى الإنجليزى والثانى «روح القوانين» الذى اشتهر به. ولقد نقل «مونتسيكو» وقدم إلى الشعب الفرنسى قبل الثورة نظرية فى الحكم متفقة تماما مع مصالح الأقلية البرجوازية فى الحد من استبدادالملك من ناحية، والحد من سيادة الشعب من ناحية أخرى .وهكذا أرسى «مونتسيكو»، قبل كل شيء، نظرية الاستبداد على الوجه الذى نراه فيما بعد فى النظم النازية والفاشية، وهى أن القانون ـ أى قانون وبغض النظر عما يمثله، هو مصدر ومقياس حدود الحرية . فالحرية عنده هى حق عمل ما تسمح به القوانين، وإذا استطاع مواطن أن يفعل ما لاتجيزه القوانين فلن تكون هناك حرية [3].

وحتى بعد قيام الثورة الفرنسية التى وضعت ـ عن طريق الجمعية الوطنية ـ دستورا جديدا فى ١٤سبتمبر عام ١٧٩١، جاء فيه «السيادة واحدة وغير قابلة

---

(١) المرجع نفسه ص ٦٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٣ ـ٧٤ .

للتجزئـية او الانتقال أو الاكتـساب بالتقادم وهى تخص الأمـة وليس لأى جزء من الشعب أو أى فرد أى يدعـى ممارستها». وفى نص آخر: « أن الأمـة التى تنبع منها كل السلطات لايمكن أن تمارسها إلا بواسطة مفوضين. وان الدستور الفرنسى دستور نيابى. ونواب الأمـة هم الهيئة التـشريعية والملك». فـهذا النصان أعادا من نـاحية التركيـز على أن السيادة «للأمة» التى هى شـخص معنوى مستـقل عن أفراد الشعب وجعلوا له السـيادة. ثم قصر اسـتعمال السلـطة على الأسلوب النيابى واستبـعد أى تدخل من الشعب، وأخيرا جـرد علاقة النيابة ذاتها من أية دلالة قانونية عندمـا أعتبر الملك نائبا وممثلا للأمة مع أنه يتولى منصبه طبقا لقوانين الوراثة [١].

وأكثر من ذلك وضوحاً ما تضمنه الدستور من أحكام بالنسبة لحق الاقتراع الذى اشترط ممارسة هذا الحق فى المدن التى يزيد عدد سكانها عن ستة آلاف شخص، وأن يكون مالكا أومنتفـعا بملك يدر عليه دخلا سنوياً مساويا لعـائد ٢٠٠ يوما عمل، أو مستأجرا لمترل ذى دخل يعادل ١٥٠ يوم عمل . أما فى المدن التى يقل عدد سكانها عن ستة آلاف شـخص، فيشتـرط أن يكون مالكا ما يدر دخلا سنويـا مسويا ١٥٢ يوم عمل أو مستأجر ا لذى دخل يعـادل ١٠٠ يوم عمل. أما فى الريف يشترط أن يكون مـالكا أو منتفـعا بأرض تدر دخـلا سنويا يعادل ١٥٠ يوم عـمل أو أن يكون فلاحا مـزارعا لأرض تدر دخلا سنويا يعادل ٤٠٠يوم عـمل . أى كان على الفلاح أن يزرع أرض ثلاثة من الملاك المتمتعين بحق الانتخاب ليكون له حق الانتخاب [٢].

هذا كله بالإضافة إلى أن يكون الانتخاب على درجتين، وأن يكون سن الناخب ٢٥ سنة فأكـثر، وأن يدفع ضرائب تسـاوى ثلاث أيام عمل، وأن يكون مسـجلا فى سجلات الحرس الوطنى، وأن يقسم يمينا معينا وأن يكون مقيما فى ذات المكان أكثر من سنتين، وألا يكون خادما أو متهمًا أو هاربا أو معسرا. . الخ [٣].

وهكذا نجـد أن الجمـعيـة الوطنيـة ـ فى رأى المؤلف ـ بعد أن سـجلت الإرادة

---

(١) المرجع نفسه ص ٧٧ .

(٢) المرجع نفسه ص٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص٨٠ .

الشعبيــة فى إعلان حقوق الإنسان بمجرد انعقــادها فى عام١٧٨٩ ، لم يلبث انعقادها الذى استمر أكـثر من عامين أن خالفت المبادىء التى أعلنتهــا، وصاغت دستورا هو أقرب إلى المصالحة مع الملكيــة منه إلى المصالحة الشعبية. وانعكس ذلك على مــوقفها من الديمقراطية فاسـتبدلت بالشعب شخصا ابتكرته «هو الأمة» لـتسند إليه السيادة. واستـبدلت بالشعب النواب لتكل إليـهم حق التشريع، أى أنهــا استبـدلت بالشعب شريحة قـليلة منه أعطتها حق الانتخـاب ،واشترطت أن يتوفـر فيهم مايهم الطـبقة الوسطى (البرجوازية) قبل الحرية وهى الملكية فكانت جميعة البرجوازية المالكة[1].

وهكذاظلت«فـرنســا» بعـد الثـورة تئن تحت حكم البـرجـوازية الذى هو حكم الأقلية، وهو حكم مـقطوع الصلة بإرادة الشعب: «أن صعود البــرجوازية فى القرن التاسع عــشر قد خلق انطباعــا بأن السلطة ستقوم فـيما بعد هذا البـروز على أساس المال، وأن ذلك كان تطورا. ولـقد كان هذا الانطبــاع نتيجـة لكون «محـدثى الثراء» البرجوازيين التافهين المظهرين اجتماعـيا قد حلوا محل الطبقة الغنية البائدة التى كان أفرادها يتميزون بالأصالة والرقى.. لقد كانت الارستقراطية تعشق الثروة،ولكنها لم تكن تفاخر بها علنا على الأقل أما البرجوازية فقدأقامت سُلَّما من القيم على أساس الثـروة أيضــاً، لكنهــا تبــاهت بـوقــاحــة بأن المال هو كل شــىء .ولم تكف عن تمجيده»[2].

وهذه القيم والمقــاييس البرجوازية التى يقوم عليــها استبدادها ليــست إلا الصيغ الحديثة لذات القــيم والمقاييس التى نشأت من قبل وهى أن المال هو مصــدر الامتياز ومقـياس الاحـترام،وأساس تولى الـسلطة وأساس الاستـبداد بهــا، لكنه «استـبداد متحــضر» ، لأن البرجوازية تقــر للناس بأنهم أحرار، وأنهم متســاوون أمام القانون ،وأصحاب حـقوق طبيعـيةفى حريةالعقيـدة والرأى، وأن لهم حقوقا مـتساوية فى المساهمة فى اتخاذ القرارات التى تنصب على المجتـمع كله وتمس حياة كل فرد فيه. وتصوغ البرجوازية ذلك كله فى دساتير تُضفى عليها صفة القدسية.ثم أنها لاتميز بين

---

(١)المرجع نفسه فى نفس الصفحة.

(٢)المرجع نفسه ص ٩٠ .

الناس تبعا لأسرهم، لأن العلاقة الأسرية المجردة من «المنفعة» والتى قد تزيد عن سعر تكلفة «الحياة» عبء لايطيقه البرجوازى. ولاتميز بين الناس تبعا لعلمهم فهى تستأجر العلماء والمفكرين، كما تستأجر العمال على حد سواء كلهم فى خدمتها. ولاتميز بين الناس تبعا لانتمائهم الوطنى، فحيث لايوجد ربح لايوجد وطن، ولايستحق الوطن إلامَنْ يملك المال. وفى كل زمان ومكان تسفر مباراة المصير بين الناس عن فوز وبقاء وتدعيم استبداد البرجوازية [1].

(٤) وفى الولايات المتحدة:

وما يقال عن فرنسا يقال عن الولايات المتحدة الأمريكية فلكل فرد فيها حق الترشيح لعضوية الكونجرس ورئاسة الجمهورية، هكذا تقول الكلمات الميتة فى صفحات الدستور الأمريكى، ولكن حق الوصول، فعلا، إلى مقاعد الكونجرس، أو إلى رئاسة الجمهورية يبقى مقصورا على من يستطيعون إنفاق ملايين الدولارات فى المعارك الانتخابية، وهم ينفقونها فى تمويل الحملات الانتخابية، وشراء الصحف، ورشوة الناخبين، واستئجار الكتاب، والفنانين، وتشكيل جماعات الضغط (اللوبى)، وهم لاينفقونها سرا أوخفية كما هومتبع فى أوربا، ولكن علنا وبدون حياء لان المال كقيمة ممتازة لايجد فى الولايات المتحدة الأمريكية ما يوازيه أو يحجبه من قيم خلقية ماتزال بقاياها كامنة فى الضمير الأوربى. ومن هنا قال (توكفيل)«أن ما يهم الديمقراطية بالدرجة الأولى ليس إيجاد الطريقة التى يحكم بها الشعب نفسه، بل أن يختاروا للشعب أفضل مَنْ يحكمه» وكان توكفيل يتحدث عن نظام الحكم فى الولايات المتحدة [2].

(٦) الاستبداد البرلمانى:

ويجمع المؤلف جهده لنسف النظام البرلمانى من جذوره، مركزا على البرلمان الإنجليزى الذى هو أعرق النظم البرلمانية جميعاً. وإذا كنا قد ذكرنا فيما سبق ما قاله

---

(١) المرجع السابق ص ٩١ .

(٢) المرجع نفسه ص ٩٢ ـ ٩٣ .

أحد المفكرين من أن «البرلمان الإنجليزى يستطيع أن يفعل أى شىء إلا أن يحول رجلا إلى امرأة. . »فإن المؤلف يضيف قول السيد بلاكستون :«أن ما يفعله البرلمان لاتوجد قوة على الأرض تستطيع أن تلغيه . . » [1]وهو يعتقد أن هذه الأقوال تعبر عن هدف الطبقة الوسطى الإنجليزية التى أصبحت أرستقراطية،أكثر مما يعبر عن الواقع البرلمانى . إذ لكى يصبح هذا الهدف حقيقة. فقد كان لا بد للبرجوازية الإنجليزية أن تمنع حل البرلمان. وقد ساعد عبث الملوك بحق الحل على تحقيق ذلك. ففى عام١٨٣٠ اعتلى العرش «وليم الرابع» ،وبدأ عهده بالانحياز إلى الاتجاهات الديمقراطية فساند رئيس الوزراء فى صراعه ضد البرلمان من أجل الإصلاح الانتخابى الذى كان يستهدف توسيع قاعدة الناخبين. لكنه غيّر موقفه بعد ذلك ،وتبنى وجهة نظر المعارضة فى مسألة كاثوليك أيرلنده،فاستقالت الوزارة رغم تمتعها بالأغلبية الكبيرة. وعهد الملك إلى «لورد ملبرون» بالوزارة وهو أيضاً ينتمى إلى حزب الأغلبية (الأحرار) . فلم يستطع أن يكسب ثقة الملك أو أن يكسبه الملك، ثم أن أحد الوزراء قد أصبح لوردا بالوراثة بعد وفاة أبيه، واقتضى ذلك تغييرا جزئياً فى الوزارة. فانتهزها الملك فرصة لتغيير الوزارة كلها، وعهد بها إلى «روبرت بيل» زعيم حزب المحافظين، الذى أراد أن يتخلص من المجلس فحله .وقد أثار هذا الإجراء عاصفة من النقد أسفرت عن وضع القواعد التى اعتبرت فيمابعد«شروطاً» لدستورية حل البرلمان. فمع الاعتراف بحق رئيس الدولة أن يغير وزرائه إلا أن استعمال حق الحل والرجوع إلى الناخبين لايجوز إلا إذا حدث خلاف فى الرأى بين رئيس الدولة والوزراء حول موضوع محدد، أوخلاف داخل مجلس الوزراء يستوجب تغييرها والرجوع إلى الشعب أو خلاف بين الوزراء والبرلمان يستوجب إما تغييرالوزارة أو حل البرلمان. ولما لم يكن شىء من هذا قد حدث فى الحالات السابقة،فإن نتيجة الانتخابات الجديدة جاءت مؤيدة لحزب الأحرار،واضطر «روبرت بيل» إلى الاستقالة .ومنذ ذلك الحين لم يستعمل أى ملك إنجليزى حق الحل لا مباشرة،ولابطريق غيرمباشر عن طريق

---

(١) وليم بلاكستون Blackstone (١٧٢٣ ـ١٧٨٠) فقيه إنجليزى، وأستاذ القانون فى جامعة اكسفورد ابتداء من عام ,١٧٥٣وقد جمع محاضراته فى كتاب شهير هو«شروح ٣ قوانين إنجلترا» (١٧٦٥ ـ ١٧٦٩)

احتفاظه بوزارة لا تستند إلى الأغلبيــة البرلمانية. وهكذا نرى كيف آلت السلطة كلها إلى البرلمان (١).

فمن ناحــية لم يعد لرئيس الدولــة حق حل البرلمان، والالتجــاء إلى الشعب (٢) ومن ناحية ثانية لم يعد من حق الملك أن يعين وزارة لاتحظى بثقة البرلمان. أيا ما كان الأمر فأن البرلمان منذ ذلك الحين قد أصبح يلعب الدور الذى كان للملك من قبل. كان الملك هو الذى يختار الوزراء ويفرضهم على البرلمان، فأصبح البرلمان هو الذى يختار الحكومــة ويفرضها. وكــان الوزراء يستمدون قوتهم من سلــطة الملك، فأصبح البرلمان هو مصدر سلطتهم.

وهكذا أصبحت السلطة التشريعية هى التى تختار وتعّين السلطة التنفيذية أوكما يقول أحد الفقهاء الإنجليز: «أن المقصــود بهذا الاسم هو لجنة ممتازة من أعضاء الهيئة التشريعــية لممارسة السلطة التنفــيذية. أن للمجالس التــشريعية لجاناً مــتعددة، ولكن أهمها هى اللجنة التى ينتخبها البرلمان من رجــاله الحائزين لثقته التامة، وهو وأن كان لاينتخبــهم مباشرة إلا أنه قادر على انتخــابهم بطريق غيرمباشر. لقــد كان للتاج منذ قرن مضى الحق فى اختيار الوزراء رغم التسليم بعدم اســتطاعته تقرير السياسة واجبة الاتباع. إلا أن السلطة التشريعية كقاعدة هى التى تختار الوزيرالأول (٣).

وهكذا وصل مــجلس العــمــوم إلى أن يلعــب دوراً ذا وجــهــين فــى النظام الإنجليزى: فــهو هيئة تشــريعية على وجــه وهوصاحب السيــادة فى الدولة على وجه آخر. أنه السيد الأعلى فوق الملك، وفوق اللوردات، فوق الشعب!!.

وفى رأى المؤلف أن اللغــة البرجــوازية تنكشف على هذا النحــو عندما يصــبح مجلس العــموم السيــد الأعلى «للشعب»، إذمعنــى ذلك أن السلطة التى استبــد بها الملك ووزراءه قــد انتــزعــهــا منهم البــرلمــان باسم الشــعب، ولكنــه لم يردها إلى

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(٢) ليس ذلك صحيحا فما زال هذا الحق فى يد الــوزير الأول. والسبب أن الوزارة بأسرها مختارة تماما مثل البرلمان، فإذا حــدث خلاف بينهما استوجب ذلك العودة إلى الناخبــين لأخذ رايهم، فان كانت النتيجة مخيبة للوزارة وجب عليها أن تستقيل.

(٣) المرجع السابق ص ٦٩ .

الشعب، فحركة تحول السلطة من الملك إلى الشعب قد توقفت فى مرحلة معينة حيث تدخلت قوة ثالثة هى البرلمان واستولى عليها لنفسه . وذلك مصدر سيادة البرلمان فى إنجلترا ،وبالتالى المصدر المميز للنظام النيابى فهو نظام «ديمقراطية محكومة» . . التى هى استبداد متحضر (١).

وإذاقلنا«أن البرلمان يمثل الأمة» ، تساءل المؤلف :وما الأمة؟ ثم يجيب أنها مجرد فكرة .وما التمثيل النيابى؟ ويجيب «أن ما يميز النائب أنه يريد ويقول لحساب شخص آخر غيره.وبالتالى فإن كلمة النيابة تفترض بالضرورة شخصين أحدهما الأصيل سابق، وفوق الثانى: النائب.وذلك هو مدلول كلمة النيابة ذاتها. . فهى تعنى أن واحداً يمثل الآخر، وهو ما يتضمن أن هناك شخصاً سابقاً قابلاً للتمثيل النيابى.وبناء على ذلك يمكن القول بأن النظام المسمى نظام التمثيل النيابى، ليس نظام تمثيل نيابى بالمعنى الصحيح للكلمة، لأن أعضاء الهيئة التشريعية لايمكن اعتبارهم ممثلين لا للمواطنين ولا للأمة. فمن ناحية هم لايمثلون إرادة المواطنين لأنهم، فيما عدا علاقة الانتخاب،يعتبرون مستقلين استقلالاً تاماً عن المواطنين وعندما يوجد شخص له مطلق الحرية فى أن يريد لحساب آخر، بدون أن يكون لهذا الآخر أية وسيلة لفرض إرادته هو، لايمكن القول بأن ثمة نيابة عن إرادة هذا الآخر أوتمثيلاً لإرادته. ولاتكون ثمة فى الواقع إلا إرادة ذلك الذى يستطيع أن يقرر بمطلق حريته ما يريد، فالنواب لا يمثلون إرادة سابقة للمواطنين لأن هذا النظام لايسمح للمواطنين بأن يريدوا غير ما يريد «النائب». . ومن ثم لايمكن أن يقال أن إرادة المواطنين موضع تمثيل أو نيابة فى نظام يعتبر إرادتهم غير موجودة أصلاً. ومن ناحية أخرى فإن النواب لايمثلون الأمة لأن الأمة فكرة لاتتجسد فى أشخاص إلابانتخاب النواب، فهى غير سابقة الإرادة على إرادتهم فتشكيل هيئة تشريعية أو أية سلطة أخرى لها سلطة الإرادة للأمة، هو تشكيل ليست غايته تمثيل إرادة الأمة أو شخصا،ولكن تجسيد هذه الإرادة والشخصية،أى أن النواب عن الأمة لايمثلون إرادتها بل هم يخلقون الأمة فى أشخاصهم وإرادتهم.

---

(١) الاستبداد الديمقراطى « ص ٧٠ ».

ثانياً: مناقشة ختامية

(١) سرير بروكرست:

عرضنا فى شىء من التفصيل لوجهة نظر ترى أن الديمقراطية اللبرالية «ليست سوى ضرب من الاستبداد المتحضر». والواقع أنها تنظر بمنظور ماركسى إلى الديمقراطية فى إنجلترا، وفرنسا، والولايات المتحدة تجد أنها ليست ديمقراطية حقيقية لأنها «محكومة» وليست «حاكمة». صحيح أنها نظام ديمقراطى كامل الشكل والمواصفات التقليدية حيث يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه لكنه شعب زائف.. إلخ.

والحق أن المرء يتذكر فى الحال ما قاله «سارتر» فى نقد العقل الجدلى «من أن الماركسية أصيبت بأنيميا حادة وعامة فتحولت إلى ماركسية جامدة وشكلية كسولة ومجردة. إلخ. فهى جاهزة بقوالبها الجامدة لتحديد جميع الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها، فهى تستطيع مثلا أن تحدد لك الموضوع الذى يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب «روبسير» أو الجيروند أبان الثورة الفرنسية كما تستطيع أن تحدد لك قصيدة «لبول فاليرى» أو ملحمة لفكتور هوجو.. إلخ. هذا المنهج الذى يفسر لك كل شىء بطريقة آلية جامدة يسميه «سارتر» بالجدل المتوقف «أو الجدل الدجماطيقى» الذى لم يعد له من هدف سوى إرغام الأحداث والأشخاص والأفعال والظواهر على الدخول فى هذه الصورة.. لم يعد لديه من هدف سوى وضع هذه الأحداث على سرير بروكرست Procrustes [1] لتقطيع كل شىء: الأفكار والأحداث والظواهر على «قد» المفاهيم الماركسية [2]. ولك أن تحصى عدد المرات التى استخدم فيها الدكتور عصمت سيف الدولة «كلمة البرجوازية» و«الارستقراطية» أو «الظروف الاجتماعية»، «والطبقة وطبقات المجتمع»، «كفاح الطبقة الكادحة».. وكل فكرة ليست ماركسية فهى «مثالية» وميتافيزيقية»

---

(١) قاطع طريق فى المثولوجيا اليونانية كان يسكن الجبل ويستضيف المسافرين ليناموا فى سريره الحديدى، فإن كانوا أطول قطع الزيادات ليساوى جسد الضيف مع السرير، وإن كانوا اقصر شدّهم حتى الموت ـ قتله البطل تسيوس بنفس الطريقة.

(٢) د. أمام عبد الفتاح أمام «تطور الجدل بعد هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٤٥٥ وما بعدها.

و«خياليـة»، حتى أن مفهوم «الشعب»، و«مـفهوم الإنسان»، لايتـحدد بجوهره وإنما بخصـائصه التى يكتسبـها من وضعه الاجـتماعى الذى يختلف عن وضع غـيره من الناس. ولك أن تلاحظ أيضـاً حـديثـه عن «المال» و«الثـروة». . إلخ . ولنتـرك هذه الملاحظات العـامة لنعـرض بعض الأفكار التى احـتوى عليـها كـتاب «الاسـتبـداد الديمقراطى»ونناقشها فى شىء من التفصيل:ـ

(٢) مفهومان للشعب:

يرى المؤلف أن الإنسان لايتميز بجوهره، وليـست له خصائص أوحقوق بوصفه أنسانا أومن حيث هو إنسـان فحسب، بل تتحدد خـصائصه من وضعه الاجـتماعى الذى يخـتلف عن وضع غـيـره من الناس، فـالنجـار، والحـداد يخـتلـفـان عن المفكر، والفنان، والعـالم. . والجمـيع يختلفـون عن الرجل الرأسمـالى. . إلخ، وكأن العامل يولد عـاملا ويظل كذلك، مع أن الديمـقراطية الليبراليـة التى يحاول المؤلف هدمها رفـعت «ارنست بيفين (١٨١٨ ـ ١٩٥١) سائق الـقطار ليكون زعيما عـماليا وسيـاسيا، ثم وزيرا لخارجـية بريطانيا (١٩٤٥ ـ ١٩٥١) فـى حكومة كلمت اتلى. كما أتاحت لانيـرن بيفان A. Bevan (١٨٩٧ ـ ١٩٦٠) الذى كان عامـلا فى أحد مناجم الفحم أن يـصبح زعيمـا للجناح اليسـارى فى حزب العمـال، ويتولى وزارة الصحة (عـام ١٩٤٥)ويضع نظاما للعلاج المجانى والتأمـين الصحى (عام ١٩٤٧)، وقل مثل ذلك فى رئيس الـوزراء البريطانى الحالى انتـونى بلير A. Blair (١٩٥٣ ـ) الذى مازال يفاخر بأنه بدأ يغسل الصحون فى باريس!

ولـم يحدث ذلك فى بريطانيـا وحدها، بل أيضاً فى أغنى الدول الرأسمـالية فى العالـم ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ فقد أتاحت الـديمقراطية الليبرالية لشخص مثل «رونالدريجان» (١٩١١) الذى عاش طفولة بائسة نتيجة للفقر المدقع الذى كان يعانى منه والده المهاجر من إيرلندا، والمدمن على الخمر ـ أتاحت له الفـرصة ليدخل معترك الحياة السـياسية، ويصـبح حاكما لولاية كـاليفورنيا عام ١٩٦٦ التى تعـتبر من أهم الولايات المتحـدة وأكبـرها، وأن يجدد له المنصب عام ١٩٧٠ويتـفوق على منافـسه «جيمى كارتـر» بفارق (٩ مليون صوت) ليصبح الرئيس الأربعـين للولايات المتحدة

.وليجدد انتخابه مرة ثاية بحيث يظل فى الحكم من ١٩٨١ حتى ١٩٨٩ . وهناك مئات الأمثلة الأخرى لأشخاص كانوا من «الكادحين»، ومكنتهم الديمقراطية اللبرالية من الصعود إلى مناصب رفيعة تؤهلهم لها قدراتهم ومواهبهم.

لكن سواء كان المرء فلاحا أو عاملا، مفكرًا، أورأسماليا ـ فهو قبل ذلك كله ـ وبعد ذلك كله ـ إنسان يتميز فى «جوهره» بخصائص فريدة لاتوجد فى الموجودات الأخرى، ومن ثم فله «حقوق طبيعية» خاصة، حتى بغض النظر عن ظروفه الاجتماعية: له حق الحياة ، والحرية، والمساواة والتملك. . إلخ أيا ما كان موقفه فى السلم الاجتماعى، وليس ثمة تعارض بين النظريتين ـ كونه إنسانا ونجارا فى وقت واحد، وربما أفادتنا هنا فكرة «ابن سينا» فى توضيح ما نقول، فهو يضرب مثلا شهيرا يقول فيه «أنا أرى عابر سبيل، وأسألك مَنْ هو. .؟ فربما تجيب «هو صانع» . وافرض أن الإجابة صحيحة، وكان الرجل «صانعا» حقا. ومع ذلك فالإجابة ليست كاملة وأساسية. ذلك لأن عابر السبيل هو إنسان أولا، ثم صانع ثانياً، هوإنسان من حيث الماهية، وصانع من حيث الوظيفة. . »[1].

وعلى ذلك فتفرقة المؤلف بين «الإنسان الواقعى» الذى يتحدد بوضعه الاجتماعى و«الإنسان المثالى» أو الميتافيزيقى الذى يتميز بجوهره ـ تفرقة باطلة، لأن الوقوف بتعريف المرء عند حدود مهنته أو أسلوب حياته وذوقه. . إلخ تعريف قاصر، وتفكير ناقص، لأنه يتناسى أنه «إنسان» أيضاً من حيث الماهية، مما يترتب عليه «حقوق طبيعية» بغض النظر عن هذه المهنة أو تلك، أو أسلوب الحياة التى يعيشها. وما بنى على باطل فهو باطل ـ كما يقول فقهاء القانون ـ أعنى أن تقسيم الشعب إلى نوعين «شعب المواطنين» الذى هو الفهم المثالى، وشعب واقعى (وهذا هو فهم المؤلف)ـ تقسيم باطل لم يقل به أحد قط من الفلاسفة أوفقهاء القانون الذين

(١) أثرت نظرية «ابن سينا» تأثيراقويا فى الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، حيث حلت لفلاسفتهامشكلة العلاقة بين النفس والجسد، قارن مثلا: اتين جلسون: «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ترجمة د. أمام عبدالفتاح أمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص٢٣٤ .

(٢) قارن مثلا الدكتور / عاطف البنا فى كتابه«الوسيط فى النظيم السياسية» القاهرة ص٢٠٢ وما بعدها . والدكتور عصت عبدالله الشيخ «النظم السياسية» ص٢٠ وما بعدها، والدكتور محمد انس=

ينظرون إلى الشعب ـ فى العادة ـ من منظورين : اجتماعى وسياسى «الشعب بمفهومه الاجتماعى ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جنسية الدولة. أما الشعب بمدلوله السياسى ، فلايمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية [٢] وبمعنى آخر الشعب بمفهومه الاجتماعى يشمل جيع السكان فى دولة ما (باستثناء الاجانب بالطبع) بمن فيهم الأطفال، والقصر، والنساء، والمجانين، والمعتوهين ومن إليم «من فاقدى الأهلية» لممارسة الحقوق السياسية [١].

ومن هنا فسوف يصبح واضحا أن تقسيم الديمقراطيةإلى «ديمقراطية محكومة» إذا كانت تعتمد على «المواطنين» الذين يمثلون الشعب الخيالى المثالى الميتافيزيقى .. إلخ و«ديمقراطية حاكمة»وهى تعتمد على الشعب الواقعى، هو نفسه تقسيم باطل لأنها تقوم على تقسيم «زائف» لمفهوم الشعب ـ ومعنى ذلك أن الديمقراطية اللبرالية التى يحكم فيها الشعب (بمعناه السياسى أى هيئة الناخبين) نفسه بنفسه، كما هى الحال فى إنجلترا فعلا هى ديمقراطية حقيقية وليست استبدادا متحضرا كما يقول المؤلف.

(٣) مفكرو البرجوازية:

سبق أن رأينا أن المؤلف يرى أن الاستبداد يطور نفسه بحيث لايبقى على صورة واحدة، ويساعده على ذلك المفكرون البرجوازيون الذين يدعمونه بالآراء والأفكار والنظريات التى تنبعث فيه الحياة بين الحين والآخر على مر التاريخ، والعجيب أنه يضرب المثل على مفكرى «الاستبداد المتحضر» بأثنين من أعظم فلاسفة الديمقراطية اللبرالية: «جون لوك» الإنجليزى، و«مونتسيكو» الفرنسى.

أما الأول فقد تصدى لأنصار الحكم المطلق القائم على أساس «الحق الألهى»، على نحوما يمثلهم «سير روبرت فلمر Sir Robert Filmer (١٥٨٨ـ ١٦٥٣)

= قاسم جعفر «النظم السياسية والقانون الدستورى» ص ٣٦ وما بعدها . وكذلك الدكتورة سعاد الشرقاوى «النظم السياسية فى العالم المعاصر» والدكتور «ثروت بدوى» النظم السياسية «دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٨٦ . والدكتور «محمد كامل ليله» «النظم السياسية: الدولة والحكومة». دار الفكر العربى بالقاهرة .. إلخ.

(١) هذا طبعا بالنسبة للدول التى لاتبيح للمرأة حق الانتخاب.

المُنظِّر السياسى الإنجليزى الذى كتب كتابا بعنوان «الحكم الأبوى» Patriarcha دافع فيـه عن الحكم المطلق، وذهب إلى أن البشر ليسوا أحراراً بالـطبع كما يقال أحياناً «فما من إنسـان يولد حرا، لأن العناية الإلهيـة قد أخضعتنا لإرادة الحـاكم المطلقة، فنحن جميعا نولد عبيدا»!!

ويستحيل أن يكون للعـبيد حق التعاقد، لقد كان آدم حاكـما فراد مطلقا، وتلك حال جـميع الحكام من بعـده «فلم يكن لآدم وحده، بل للشـيوخ اللاحقـين أيضاً، السلطة الملكيـة على أولادهم باسم الأبوة». وينتهى «فلمر» إلـى أنه ينبغى أن يكون الملك فوق القوانين، فالمملكة الكاملة هى التى يملك الملك كل شىء فيها ، بحسب إرادته المحضة»!

وقـد رأينا كيف تصـدى «جون لوك» لهـذه الأفكار «الخطيـرة» التى حاول بهـا أنصار الحكـم المطلق استعـادة قوى هذا الحكم ومنعـه من الأنهيـار ـ فيكتب كـتابه المعروف «رسـالتان فى الحكم المدنى» يخصص الرسـالة الأولى منهما لمناقـشة أفكار «فلمر» وتفنيدها فى صـفحات طويلة يجعل عنوانها «فى بعض المبـادىء الفاسدة فى الحكم». وينتهى فيها إلى أن البشـر جميعا يولدون أحرارا [١]. والواقع أن موضوع «الحرية الإنسانـية» كان الشغل الشاغـل لفيلسوفنا، فجـميع مؤلفاته الأسـاسية التى تعرض فكره السـياسى تدور حـول هذا الموضوع فكتابه «رسـالة فى التسـامح» عام ١٦٨٩ كتبه دفاعا عن الحرية الدينيـة .وكتابه «رسالتان فى الحكم المدنى» عام ١٦٩٠ كتبـه دفاعا عن الحرية السـياسية، و«قـيمة المال» عام ١٦٩١ كـتبها دفاعـا عن الحرية الاقتصادية، فكل مؤلف من مؤلفاته هو عبارة عن دراسة جيدة لمبدأ من مبادىء الحرية البشرية [٢].

غير أن «جـون لوك» الذى وصفه آباء الثـورة الأمريكية بأنه «فيلسـوف أمريكا» وواضع الأسس لفكرها السـيـاسى [٣] هو ـ عند المؤلف ـ الفـيلسـوف «الذى أسند

---

(١) راجع فى ذلك كله كتابنا: الطاغية : دراسـة فلسفية لصور من الاستبداد السيـاسى «الطبعة الثالثة»، مكتبـةمدبولى بالقـاهرة عام ١٩٩٧ ص ٢٨٧ ومـا بعدها، وراجع مـا سبق أن ذكرناه فـى الفصل الثالث من الباب السـادس.

(٢) المرجع نفسه ص ٢٩١ ، وأيضًا الفصل الذى كتبناه عن جون لوك فيما سبق.

(٣) د. زكى نجيب محمود «حياة الفكر فى العالم الجديد» ص ١٤ دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٢

النظام البرلمانى إلى الإرادة الشعبية، فكان بذلك اسبق الفلاسفة إلى منافقة الشعوب لتبرير الاستبداد »!!. فضلا عن ذلك فقد عمل«جون لوك» طبيباً خاصاً عند اللورد« آشلى». . و«تابعا له حتى آخر حياته «لهذا لم يكن يؤلف بعيدا عن الرغبة فى الانتصار لولى نعمته»!! مع أن المؤلف نفسه يعترف اعترافاً سريعاً أن هذا اللورد هو الذى «قاد معركة البرلمان ضد الملك». . !![1] .ونجد فى الكتاب الكثير من الأحكام المبتسرة أحيانا، والمتناقضة أحيانا أخرى، على نحو لا تخطئه العين العابرة.

أما فى فرنسا فقد ظهر نوعان من المفكرين الأول هو المعبّر عن مصالح الطبقة الوسطى (البرجوازية) وكان ممثله هم «الفيزيوكرات» . . الذين عبروا عن آمال البرجوازية بتقديمهم مفهوما خاصا للحرية على الوجه الذى يتفق مع مصالحها وهى أن الحرية مرتبطة بالملكية ولايمكن فصلهما. . » مع أن مؤسس هذه المدرسة » فرانسوا كيناى F. Quesney (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤) اكتشف أسسها من حياته اليومية فى الريف فقد كان ينتمى إلى عائلة من الفلاحين، وقاده حبه للأرض إلى دراسة كل ما يتعلق بها حتى ذهب فى النهاية إلى «أن الأرض هى مركز الثروة كلها». ومن هنا ظهرت عنده فكرة التعاون وتقسيم الناتج حسب كل فرد يقول: «أما أن يعيش الإنسان كالحيوان حيث يحصل كل يوم على ما يشبع حاجاته بقطع النظر عن الآخرين ،أو أن يتآلف مع بنى جنسه، وسيتقاسم معهم الثروة المنتجة جماعيا كل حسب المجهود الذى بذله. وهكذا أضاف عنصرا هاما هو العمل». . أن الحق الطبيعى لكل إنسان هو عبارة عما يمكن أن يحصل عليه بعمله». .لكن ذلك كله، عند مؤلفنا، كان تعبيرا عن مصالح البرجوازية!!

أما النوع الثانى من الفكر البرجوازى فقد كان يمثله بشكل خاص المحامى «مونتسكو (١٦٨٩ ـ١٧٥٥) الذى استعار أفكاره «كلية» من الفكر الإنجليزى ،فقدم إلى الشعب الفرنسى ـ قبل الثورة ـ «نظرية فى الحكم متفقةتماما مع مصالح الأقلية البرجوازية المطلقة فى الحد من استبداد الملك من ناحية، والحد من سيادة الشعب من

---

(١) راجع علاقة جون لوك باللورد آشلى كتابنا « جون لوك. .والمرآة» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩ ص٣٣ وما بعدها.

ناحيـة أخرى» ! مع أن هذا الفيلسوف العظيم درس جـذور القوانين ليبيـن الأسباب الكامنة وراء وجودها فـى كتابه «روح القـوانين» . ولقدسمـحت له هذه الدراسة أن ينتقل إلى تحـديد العلاقـة بين القوانين من جهـة ومبـدأ الحكومات من جهـة أخرى . ومايهمنا هناأن مونتسيكو من ناحية أدان بشدة «حكم الفرد الواحد» ووصف المستبد بأنه «يعامل رعاياه على أنهم حـيوانات . . » كما وضع، من ناحيـة ثانية نظرية فصل السلطات الشهيرة التى أصبحت بمثابة «عقيدة دستورية عامة» . فالبند ١٦ من إعلان حقوق الإنسان يقول «أن كل مجتـمع لاتكون حقوق الإنسان فيه مكفولة، أو يكون فيه فصل السلطات غير محدد، هو مجتمع بلا دستور . . » [1].

(٤) الفهم المغلوط للبرلمان:

يعيب المؤلف على البـرلمان الإنجليزى ، على وجه التحديد، أنه أصـبح «السيد الأعلى»، فوق الملك، و«فوق الشـعب» . . الخ . ولست أدرى كيف يمكن أن يكون النواب الذين اختارهم الشعب بمحض إرادته الحرة، قد أصبحوا «فوقه ـ كيف . . ؟ قد نفـهم ذلك لو أن المؤلف تشكك فى صحـة الانتخابـات الإنجليزية، أو وصمـها بالتزوير . . الخ عندئذ يجىء البرلمان غير معـبر عن إرادة الشعب، ومفروضا عليه أو «فوقه» حـسب تعبيره، لكن شـيئاً من ذلك لم يحدث، فبـأى معنى، اذن، يمكن أن نقـول أن البرلـمان استـولى على السلطة لنفـسـه، ولهـذا السبب كـان «اسـتبـداداً متحضراً» . . ؟ ربما أمكن أن نقول عبـارة كهذه لو أن البرلمان دأب على إصدار قوانين أو تشريعات تعبر عن مصالح أعضائه فحسب . لكن ذلك أيضاً لم يحدث . ! .

ومع ذلك فـالمؤلف، لكى ينسف البـرلمان من جذوره، يلجـأ إلى طريقة أخـرى هى: الطعن فى «فكرة التـمثيل النيـابى» ذاتها، لأن كلمة «النيـابة»، فى رأيه تعنى أن واحدا يمثل آخر «فـالنائب يريد، ويقول، لحساب شخص آخر غـيره» . وعندما يوجد شخص له مطلق الحرية فى أن يريد لحساب شخص آخر، بدون أن يكون لهذا الآخر أية وسيلة لفرض إرادته هو، فلا يمكن القول «بأن ثمة نيابة عن إرادة هذا الآخر أو تمثيلا لإرادته» .

---

(١) موسوعة السياسة بإشراف عبدالوهاب الكيالى المجلد السادس ص ٤٨٣ وما بعدها .

وفى استطاعتنا أن نسوق بصدد هذه الآراء العجيبة عدة ملاحظات على النحو التالى:

(أ) لو فرضنا صحة ما يقوله المؤلف، فإن العلاج لايكون بنسف فكرة البرلمان من أساسها واعتباره «استبدادا متحضرا»، بل يمكن للنظام الديمقراطى أن يشترط رجوع النائب إلى دائرته الانتخابية بين الحين والآخر ليعرض على الناخبين فى مؤتمر عام كيف تسير الأمور داخل البرلمان، وما هى الموضوعات التى طرحت للنقاش ورأيه فيها. إلخ (فيما عدا الموضوعات التى تتطلب السرية) وبذلك يستطلع آراء الناخبين فى دائرته لاسيما رأى الصفوةمنهم.

(ب) إذا كانت الديمقراطية ممارسة، كما سبق أن ذكرنا، فأننا نستطيع أن نقول الخيوط مازالت، بمعنى ما، فى يد الناخب، فإذا أخطأ مرة فى اختيار النائب الكفؤ الذى يعبر عن مصالحه، ففى استطاعته تصحيح الخطأ فى المرات القادمة، إلى أن يتكون برلمان من أعضاء يعبرون عن مصالح الناس الحقيقية، وهكذا نحاول إصلاح البرلمان دون هدمه.

(ج) الواقع أن ممارسة الديمقراطية فى حاجة ماسة إلى وعى سياسى عندجمهور الناخبين، وكلما زادت الممارسة، وشاركت فيها وسائل الإعلام، بأمانه، نضج هذا الوعى وقوى، مما يمكن المواطن من الاختيار الصحيح لمن يمثله. ولهذا قيل، بحق، أن خير علاج لأخطاء الديمقراطية هوالمزيد من الديمقراطية!.

(د) أن البديل الوحيد للتمثيل النيابى - وهونتيجة ضرورية لانتقادات المؤلف - أن يعود إلى تطبيق الديمقراطية المباشرة على نحو ما كانت تفعل مدينة أثينا قديما. غير أن هذا البديل أصبح مستحيلا فى الدول ذات الكثافة السكانية العالية، إذ يستحيل أن يجتمع الشعب (بمعناه السياسى) فى ساحة واسعة أو مكان عام ليتداول المواطنون أمور الدولة فيما بينهم، ولهذا كان «التمثيل النيابى» ضرورة لاغنى عنها. وإذا كان يتخللها عيوب أومثالب فإن علينا أن نفكر كيف نتفاداها، وما هى وسائل علاجها، لا أن نهدمها من أساسها فنكون أشبه بالطبيب الذى أراد أن يخفض من درجة حرارة المريض فأزال عنه حياته!.

(هـ) ليس الفرد دائماً أقدر علـى التعبير عن مصالحـه من غيره، فلا يمكن فى رأيى أن يقال، مـثلا، أن العامل أو الفـلاح هو بالضرورة القـادر على التعبـير عن مشاكله ومطالبـه واحتياجاته، فـهو كثيرا ما يلجـأ فى الحياة اليوميـة إلى «محام» أو «صحفى» يروى له هذه المشاكل، ويطلب منه التعبير عنها بطريقته الخاصة.

(٥) تصيد العيوب والمثالب:

كثيراما يتـصيد المؤلف الأخطاء الماضية التى وقعت فيهـا ممارسة الديمقراطية فى تاريخها الطويل، فهو مثلا :-

(أ) يعيب على الديمقراطية البريطانية فى القـرن الثامن عشر، أن التمثيل النيابى كان فيـها مزيفا عن طريق «المتاجـرة» بمقاعد البرلمان. فأحـد اللوردات يعرض شراء مقـعد فى البرلمان لابنه، وآخـر يعرض مقعـدين «للبيع»، وثالث يفعل كـذا وكيت . . إلخ لكنـه للأسف لايعـرض مـثـلا واحـدا على هذه المتـاجـرة فى الـقـرن العشرين. . مـعنى ذلك أن هذه كلها أخطاء وقعت فى بداية الممارسـة (منذ ما يقرب من ثلاثة قرون)، وتَّم تصـحيحـها فى مسـار الديمقـراطية لأنها ليـست «جزءا» من جوهرها.

(ب) يتحـدث المؤلف مرة أخرى عن الديمقـراطية فى إنجلترا فى القـرن الثامن عشر ويصفها بأنها كانت نظامـا حكم الأقلية، أى حكم الطبقة الممتازة ثروة وذكاء. دون أن يقول كلمة واحـدة عنها الآن . وكانت الأمانة العلمية تقـتضى منه أن يقول شيئا من ذلك ما دام يتحدث عن«عيوب الماضى».

(ج) ينتـقل المؤلف من الديمـقراطيـة فى إنجلتـرا إلى الديمقـراطيـة فى فرنسـا فيتـحدث أيضاً عن دسـتور ١٧٩١ الذى أشترط حق الاقـتراع لمن يملك ملكا يدر عليه دخلا سنويا مـعينا. . الخ. ويتناسى أن هذا الدستور تم إلغاؤه بعـد سنتين فقط وحل محـله دستور ١٧٩٣ . وأيا مـاكانت العـيوب فى هذا الدسـتور أوذاك، فـقد تناوبت على فرنسا الكثير من الدساتيـر إلى أن وضع «شارل ديجول» ـ كما سبق أن ذكرنا ـ دسـتور عام١٩٥٨ (دسـتـور الجمهـورية الخامسـة) الذى أدخلت عليه بعض

التعـديلات عام ١٩٦٢ ـ أنه يعيب على الديمقـراطية الفرنسـية بعض الأخطاء التى وقعت فـيهـا، وهى فى رحلة الطفولة أو الشـباب والتى تم عـلاجها بـعد ذلك فى مرحلة النضج.

(د) أما الديمقـراطية فى الولايات المتحدة فهـولايوجه إليها سوى انتـقاد واحد هو: إذا كـان حق الترشـيح لعضـوية الكونجرس ورئاسـة الجمـهورية مكفـولا لكل مواطن، فتلك كلمات«ميتة» ـ على حد تعبـيره ـ نص عليها الدستور، والصحيح أنها مكفولة لمن يستطيع أن ينفق ملايين الدولارات فى المعارك الانتخابية. ونحن لا ننكر أن ذلك قد يكون صحيحاً، لكن العـلاج لايعنى إلغاء النظام النيابى، أو القضاء على الديمقراطيـة اللبرالية، بل يتم إصلاح مـا يوجد من خلل، بإصدار تشريعـات مثلاً تحدد ما ينفقه المرشح على الدعاية الانتخابية.

والواقع أننا عندما نمتدح الديمـقراطية اللبرالية، فإن ذلك لايعـنى أننا نحبذ نقل الصـورة التى تطبق بها فى إنجلـترا أو فـرنسا أوأمـريكا ـ بحرفـيتـها، فـمن صمـيم الديمقراطية أن تتشكل بلون المجتمع الذى يطبقها دون أن تفرض عليه صورة معينة. فمثـلاً: «فى الضمانات التى يمنحهـا الدستور الأمريكى للمـواطن، وفى الإحساس بوجود «قانون»لابد من احترامه، قانون يسـرى على الجميع، ولايستثنى منه أحد فى هذا نموذج يمكن أن يتعـلم منه الإنسان العربى، والحكومـات العربية، الشىء الكثـير . .»[1] فعندما يحدث انتـهاك صارخ للقانون أو الدستور». تكون العـواقب وخيمة، حتى لـو كان المنتـهك أكبر رأس فـى البلاد . .»[2] ذلك أسـاس قــوى من أسس الديمقراطيـة يمكن أن نستفيد منه دون أن ننقل «النمـوذج» الأمريكى أو الفرنسى أو غيرهما.

وينقلنا هذا الحديث إلى نقطة خـتامية هامة هى: كـيف يمكن لنا، نحن العرب، أن نستفيد من نماذج الديمقراطية اللبرالية فى الدول المتقدمة . . ؟

---

(١) الدكتور فـؤاد زكريا: «العرب والنموذج الأمريكى» مكتـبة مصر بالفجـالة ـ القاهرة عام ١٩٩١ ص ٣٦ .

(٢) المرجع نفسه.

(٦) نحن .. والديمقراطية:

فى ظنى أن هناك عدة دروس يمكن أن نستفيد منها فى مجتمعنا العربى من دراسة التجربة الديمقراطية فى الدول المتقدمة، يمكن أن نوجزها فيما يلى:

(١) لعل أول درس نستفيده من هذه الدراسة هو أن الديمقراطية ليس لها شكل واحد محدد ينبغى أن يطبق بحرفيته، فإنجلترا ملكية وراثية تأخذ بالنظام البرلمانى، والولايات المتحدة جمهورية رئاسية تأخذ بالنظام الرئاسى، وفرنسا تجمع بين النظامين. وهناك تداخل بين السلطات الثلاث فى إنجلترا، وفصل حاسم بين هذه السلطات فى فرنسا، ولايجوز للرئيس الأمريكى حل البرلمان، مع أن هذا الحق مكفول فى فرنسا وإنجلترا، ويشترط أن يكون الوزراء جميعا أعضاء فى برلمان فى إنجلترا، مع أن ذلك غير جائز لا فى فرنسا ولا فى الولايات المتحدة. . وهكذا، فالمهم هو أسس الديمقراطية: الحرية والمساواة، وحق الشعب فى أن يحكم نفسه بفسه، وإن يعزل الحاكم إذا انحرف.

(٢) أن النظام الديمقراطى هو نهاية المطاف بالنسبة لأشكال النظم السياسية، وهو نظام لم يظهر بغتة، بل كان ثمرة كفاح طويل خاضته الشعوب ضد المستبدين والطغاة، ومن ثم فهى «تجربة الإنسان بما هو إنسان».

(٣) أن الديمقراطية «ممارسة» بمعنى أنها لاتكون فى بداية تطبيقها مكتملة، بل لابد أن تقع أثناء الممارسة أخطاء كثيرة، وينبغى علينا أن لانترعج من وجودها، بل لابدأن نتمسك أولا بالنظام الديمقراطى ونحرص عليه. ثم نحاول أن نعالج ما يظهر فيه من عيوب ومثالب بعد ذلك.

(٤) ينبغى علينا أن لانشعر بحرج أو غضاضة فى الاستفادة من الأنظمة الديمقراطية المتقدمة أيا كان شكلها، فقد رأينا كيف استفادت الولايات المتحدة الأمريكية من الديمقراطية الإنجليزية - رغم ما كان بينهما من «استعمار»، وعداء ثم حروب - وكيف استفادت فرنسا من التجربتين الإنجليزية والأمريكية معاً فى وضع نظامها الدستورى.

(٥) أن هناك علاقة وثيقة بين الديمقراطية وتعدد الأحزاب حتى أن بعض فقهاء القانون يذهبون إلى القول بأنه «لاديمقراطية بدون أحزاب» - فالأحزاب هي عماد الديمقراطية، وهم في ذلك يعتمدون على مجموعة من المبررات [١]:

أ- أن من طبيعة البشر الاختلاف في الرأي، ولذلك أهمية خاصة في القضايا ذات الطابع السياسي.

ب - تقوم الأحزاب بدور هام في تكوين الوعي السياسي عند الناس، وتكوين رأي عام مستنير بصير بحقائق الأمور، يشارك في الشئون العامة.

ج - يسمح تكوين الأحزاب بوجود معارضة منظمة تحول دون فساد الحكومة أو السلطة بوجه عام.

د - يقوم الحزب بتجميع الأفكار والآراء التي تعبر عن سياسته ويود تنفيذهالو أنه اعتلى منصة الحكم. ويتولى صياغتها في إطار تنظيمي موحد هوالذي يسميه «برنامج الحزب» ، ويتقدم به إلى الناس ليسهل لهم الحكم والاختيار. كما أن الحزب يقوم بدور إعلامي هام بالنسبة للناخب عندما يمده بالمعلومات والبيانات التي تعمل على تمكينه من فهم الأحداث السياسية، والظواهر الاجتماعية، وتساعده على اختيار أفضل العناصر.

هـ - يؤدي التنافس بين الأحزاب إلى تطويرها وتثقيف أعضائها، أوعلى الأقل النخبة من أعضائها ممن لديهم القدرة على الدفاع عن مبادىء الحزب، وهكذا تكون الأحزاب مدرسة سياسية عظيمة يتدرب فيها الأعضاء على ممارسة السلطة والقيام بمهام الحكم، ولاسيما إذا نظمت تنظيماً جيداً، ومارست الديمقراطية من داخلها بحيث ينتخب أعضاء الحزب رئيسه، والمكتب السياسي، وتقوم الهيئة السياسية بمحاسبتهم

(٦) هناك درس هام علينا أن نعيه جيدا هو أن لانخلط بين «الأخلاق والسياسة»

---

(١) قارن :ا لدكتور نعمان الخطيب «الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم العاصرة »ص ٧٨وما بعدها ، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٣ .

على نحو ما فعله المفكرون السياسيون فى تراثنا : من «ابن أبى الربيع»، إلى الفارابى، والماوردى، والطرطوشى. . إلى الأمام الغزالى. أو كما فعل بعض حكامنا فى العصر الحاضر عندما وصفوا أنفسهم بصفات أخلاقية مثل «كبير العائلة» ، أووصفوا المواطنين بأنهم «أولادهم». . «أننانعترض على إطلاق لقب كبير العائلة، على رئيس الجمهورية ، لان التعبير فضلا عن تعارضه مع الدستور، يستخلص منه أن ليس لأحد من المواطنين أن يعارض رأيا يقول به إذ أن كلمة رب العائلة واجبة الاحترام حتى إذا جانبه الصواب ولايجوز لأحد من أفراد العائلة أن يعصى له أمرا أو يوجه له نصحا .»[١]. ولايزال هناك حكام يفاخرون بأنهم آباء لمجتمعاتهم وينخدع الناس عندما يأملون خيرا من هذا الوصف! وهناك غيرهم يطلقون على أنفسهم لقب «الأخ فلان» أو«علان». . وهى كلها «ابتكارات» عربية خالصة لانسمعها أبدا فى النظم الديمقراطية المتقدمة.

(٧) وعلينا أن ننتبه أيضاً إلى الجانب الآخر من الصورة وهووصف المجتمع بأنه «عائلة» واحدة ، فهو يتردد كثيرا، ويهلل له البعض مع أنه بالغ الخطأ، لأن«الأسرة» أو«العائلة» مفهوم أخلاقى وليس مفهوما سياسيا. وهى مؤسسة يرتبط أفرادها بمجموعة من المفاهيم الأخلاقية كالواجبات التى هى العلاقة بينهم، ولا تحكمها «قوانين» كما هى الحال فى الدولة. ومن ثم فلايجوز أن يقال أننا جميعا «أسرة واحدة» أو «عائلة كبيرة» ، يجمعنا رأى واحد، وأن اختلاف الآراء وتعددها «مخطط» يستهدف تمزيق. هذه الوحدة، وتفكيك عُرى الأمة !. وهكذا يصبح المخالفون متآمرين غير وطنيين تمولهم جهات أجنبية [٢].

(٨) فكرة هامة أخرى مترتبة على الأفكار السابقة وهى أنه «لاديمقراطية فى الأسرة»، ومن ثم فالحديث عن «ديمقراطية الأسرة» أنما هو تعبير خاطئ لأنه يخلط

---

(١) الدكتور حلمى مراد، جريدة الشعب، القاهرة بتاريخ ٧ / ١٠ / ١٩٨٠ . وقارن أيضاً الدكتور زكى نجيب محمود . فى «تحديث الثقافة العربية» دار الشروق بالقارة عام ١٩٨٧ ص ٢٠٨ .

(٢) عالجنا هذا الموضوع فى شىء من التفصيل فى مقال بعنوان «الإجماع: ما له وما عليه» مجلة سطور العدد رقم ٩ اغسطس ١٩٩٧ .

بين مجالين ينبغى التمييز بينها هما «مجال الأخلاق» و«مجال السياسة» ، فالأسرة مفهوم أخلاقى تتجمع خيوطه فى النهاية فى يد الأب الذى هو مسئول أخلاقيا عن هذه الأسرة قبل مسئوليته القانونية. ونحن فى الأسرة أمام أطفال قُصَّر نغرس فيهم قيما أخلاقية وذلك هو الواجب الأول والأساسى للأسرة.

(٩) ما يقال عن «ديمقراطية الأسرة» يقال بنفس الطريقة ولنفس السبب عن «ديمقراطية المدرسة» التى هى مؤسسة تربوية مهمتها ـ إلى جانب المعارف والمعلومات التى تعطيها لطلابها ، أن تغرس فيهم قيما أخلاقية، وأحيانا قيما ديمقراطية كاحترام الرأى الآخر، والخضوع لرأى الأغلبية، واعتبار الطلاب جميعا متساويين أمام مدرسهم وأمام إدارة المدرسة. . الخ . لكن ذلك كله لايعنى ممارسة الديمقراطية ـ بمعناها السياسى ـ فى المدرسة.

(١٠) معنى ذلك أن النظام الديمقراطى نظام سياسى يطبق على الشعب بمفهومه السياسى، وأن هناك «جيوبا» أومجالات تخرج عن هذا النطاق كالأسرة، والمدرسة، والجيش . . الخ.

***

الفصل الثاني

الأخلاق.. السياسة

«فى المجتمع الدولى»

« لقد ارتكبت من الجرائم لصالح بريطانيا ، ما لو ارتكبته بداخلها لقضيت حياتى كلها فى السجن !.. »

ونستون تشرشل

« أنا لم أقل أبداً ، أننا سنتبع سياسة خارجية تقوم على مبادىء الأخلاق..! »

وزير الخارجية البريطانى : « روبرت هوك »

أولاً تمهيد

سبق أن ذكرنا فى بداية هذا الكتاب أن كلمة «السياسة» تفهم بمعان شتى، فهى قد تعنى السياسة الداخلية فى الدولة (أو القوانين التى تنظم حياة الناس أى التنظيم السياسى للمجتمع)، كما أنها قد تعنى السياسة الخارجية أو العلاقات بين الدول. ولقد كنا نركز طوال هذا الكتاب على المعنى الأول فهو الذى يهمنا بالدرجة الأولى، لأننا معنيون أساساً، «بفلسفة الحكم». لكن لا بأس من أن نلقى بعض الضوء على الإخلاق والسياسة فى المجتمع الدولى، أو العلاقات بين الدول.

الواقع أن الأمل فى إقامة علاقات جيدة بين الدول يسودها السلام والطمأنينة والمحبة، ويقضى على المنازعات والحروب، كان يراود الإنسان منذ أقدم العصور، كما أن الشوق إلى تحقيق هذا الأمل كان عاماً وعارماً بين البشر، غير أن الفشل فى تحقيقه كان عاماً أيضاً.

وقصة سعى الإنسان نحو تحقيق السلام والوئام بين الدول قصة طويلة وقديمة. إذ يذكر المؤرخون أن البشرية حاولت إقامة سلام دائم بين الدول منذ فجر التاريخ، فقد جاء فى أقدم معاهدة تحالف أبرمها فرعون مصر «رمسيس الثانى» مع «حتيثار» ملك الحثيين أن تاريخها يرجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وكان البند الأول الذى يتفق عليه الطوفان هو «إقامة سلام دائم بين الدولتين». غير أن هذه المعاهدة لم تمنع الحروب المتصلة التى كانت تشتعل بين الحين والحين فتغمر المنطقة بأسرها ـ وهكذا لم تحظ شعوب المنطقة بالأمن والاستقرار والسلام حتى بعد توقيع المعاهدة!.

وكذلك شهدت المدن اليونانية حروبا مستمرة رغم الاتفاقيات والمعاهدات التى أبرمت بين هذه المدن، حتى أن الأغريق آمنوا بأن الحرب حالة «طبيعية» بين الدول فقبولها بوصفها جانبا من الطبيعية. حتى أن آلهتهم كانت من نسل حربى أصلا، وقد وصلت إلى السلطة بعد معارك طاحنة دارت بينهم، ولهذا كان اله الحرب شخصية رئيسية، فى حين كانت الهة السلام الهة ثانوية مساعدة. ثم وضع الرومان «قانون الشعوب Jus Gentium» وهو القانون الذى استهدف تنظيم العلاقات بين

روما وغيرها من الأمم. وقد تطور هذا القانون فيمابعد فصار أساساً لفكرة «القانون الطبيعي Jus Naturale» وهومجموعة من المبادىء المثالية للعدل والانصاف وضعت لتكون بمثابة قانون يصلح تطبيقه على جميع الشعوب والأجناس، وقد أصبحت هذه القواعد فيما بعد من المصادر الأولى للقانون الدولى الحديث[1] .

واستمرت جهود المفكرين فى محاولاتهم للسعى نحو إقامة سلام دائم بين البشر، فكانت هذه المحاولات تبذل فى الشرق والغرب على السواء . فأبو نصر الفارابى (٨٧٠ ـ ٩٥٠ م) فيلسوف الإسلام الأكبر والمعلم الثانى، كان يدعو فى منتصف القرن العاشر فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة ـ «الذى سبق أن أعرضنا له ـ إلى إقامة اتحاد يربط بين مختلف دول العالم فى ظل ما أطلق عليه اسم «المعمورة الفاضلة». كما اقترح الشاعر الإيطالى الشهير «دانتى اللجيرى» (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) فى القرن الرابع عشر إقامة حكومة عالمية تعترف بها جميع الدول، ويخضع لها سكان العالم. وفى مطلع القرن السادس شن الفيلسوف الهولندى «أرازموس Erasmus» (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦) هجوماً عنيفاً على الحرب، ووصفها بأنها انتحار جماعى. وكتب عام ١٥١٠ كتابا بعنوان «دفاع من العقل والدين والإنسانية ضد الحرب» دعا فيه كل إنسان إلى بذل أقصى ما يستطيع من جهود لوضع حد للحرب. وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر مشروع جديد دعا إليه الفيلسوف الألمانى كانط Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) فى كُتَيب صغير عنوانه «مشروع للسلام الدائم» ظهر عام ١٧٩٥ يحاول فيه وضع أسس فلسفية لإقامة سلام دائم بين دول العالم[2]. غير أن هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) كان له رأى مخالف فقد ذهب إلى أن «حلم السلام الدائم» وهم لا يمكن تحقيقه، وأن المنازعات بين الدول لن يحسمها سوى الحرب، ولهذا كانت الحرب «هى محكمة التاريخ»! .

خلاصة القول أن السلام، أو الوئام، والمحبة، والعلاقات الطيبة بين دول

---

(١) «المدخل إلى علم السياسة» تأليف د. بطرس غالى ، ود . محمود خيرى ص ٢٩٩، ص ٣٠١ من الطبعة الخامسة القاهرة عام ١٩٧٦ .

(١) ترجمه إلى العربية الدكتور عثمان امين، مع مقدمة وتعليقات ـ مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٦٧ .

العالم، ظلّت حلماً يراود الإنسان منذ فجر التاريخ، مثلما ألحت عليه هذه المفاهيم النبيلة لتحقيقها بين المواطنين داخل الدولة الواحدة، لكنها ظلت كلها مفاهيم أخلاقية تنتظر من يحيلها إلى قوانين مسيطرة نافذة المفعول.. فهل يمكن أن يتحقق هذا الأمل الدولى على نحو ما تحقق بين مواطنى الدولة الواحدة..؟

الواقع أن جهود المفكرين والمصلحين والفلاسفة فى السعى نحو تحقيق أمل البشرية فى السلام، باءت بالفشل، فاشتعلت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، وأصطلت بنارها معظم دول العالم، ومع ذلك فقد رددت ألسنة المصلحين والمفكرين، والعالم يكتوى بنارها، الدعوة من جديد إلى ضرورة السلام رافعين شعار «يجب أن لا تتكرر المأساة»، وكان لصيحتهم صدى تردد فى أرجاء العالم، ظهرت على أثره أول منظمة عالمية هى «عصبة الأمم» عام ١٩١٩ ـ وبذلت جهدها لتطبيق المبادىء والقواعد التى تضمنتها مشروعات أهل الفكر، ودعاة السلام، غير أنها لم تتمكن من تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها، فوقعت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ ـ وكانت أشد عنفاً وضراوة من الأولى، فنشط المفكرون ودعاة الإصلاح ورجال القانون إلى الدعوة مرة أخرى لإقامة منظمة تكون أداة لتحقيق الأمن والسلام بين الأمم، فقامت «هيئة الأمم المتحدة» عام ١٩٤٥، وحاولت علاج الثغرات التى وقعت فيها المنظمة الأولى ـ عصبة الأمم ـ لكنها بدورها فشلت فى تحقيق السلام. إذ لم تنقطع الحروب بين الدول منذ إنشائها حتى يومنا الراهن! تُرى أيكون السلام مستحيلا بحكم طبيعة الإنسان النزاعة إلى الصراع والقتال؟! أم أن على البشرية أن لا تيأس، وأن تواصل بذل المزيد من الجهد فى تفاؤل وصبر وجلد، دون أن تفقد الأمل فى تحقيق ذلك الحلم السحرى العجيب بالغا ما بلغ من عناء السفر ووعورة الطريق؟. وهل قطعت البشرية من ذلك الطريق إلا النزر اليسير: من القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى الآن؟!

ثانياً: من الأخلاق .. إلى القانون الدولى:ـ

أينبغى على البشرية أن تيأس من تحويل المفاهيم الأخلاقية: كالمحبة، والسلام والوئام بين الدول إلى قوانين ملزمة تحترمها جميع الأعضاء طوعا أو كرها كما هى

الحال داخل الدولة الواحدة؟ الظاهر أن بعض فقهاء القانون يذهبون هذا المذهب، ذلك لأن القواعد الدولية، فى نظرهم، لا تتمتع بالطبيعة القانونية التى تتصف بها القواعد التى تنظم سلوك المواطنين داخل الدولة. ويسوقون على ذلك أسباباً خمسة يمكن أن نوجزها فيما يلى:ـ[1]

(١) إذا كان من الممكن تطبيق القانون داخل الدولة الواحدة، فالسبب أن يوجد فى الدولة سلطة عليا تستطيع تطبيق القانون، فى حين أنه لا توجد سلطة عليا فى المجتمع الدولى قادرة على تنفيذ القواعد الدولية على المخاطبين بأحكامها.

(٢) ينبغى أن تتوافر شروط ثلاثة فى القاعدة القانونية هى :ـ

أ ـ سلطة تشريعية تقوم بسن القوانين.

ب ـ سلطة قاضائية تتولى تطبيقها.

جـ سلطة تنفيذية تملك القوة لتوقيع الجزاء على كل مَنْ ينتهك هذه القوانين.

وهذه السلطات الثلاث لا وجود لها فى المجتمع الدولى، وأنّ كانت موجودة فى المجتمع الداخلى للدولة فحسب[2].

(٣) ربما كان أهم هذه الأسباب أن القانون الدولى لا يتمتع بصفة الإلزام حيث لا يتوافر فيه بوضوح عنصر الجزاء الذى يجبر الأعضاء على احترام هذا القانون[3].

(٤) لا يترتب على مخالفة القانون الدولى أو الإخلال به، نفس المسئولية القانونية التى تترتب على الإخلال بأى قاعدة مطبقة داخل الدولة.

(٥) وأخيراً فأن القوانين الداخلية فى المجتمع تتمتع بصفة العمومية فى التطبيق، فى حين أن عدد مَنْ تطبق عليهم القوانين الدولية محدود.

---

(١) سوف نعتمد فى هذا الجزء، بصفة عامة، على كتاب الدكتور سمير عبد المنعم «البعد الأخلاقى لقانون العلاقات الدولية» الطبعة الاولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٨٨ .

(٢) د. حامد سلطان: «القانون الدولى العام فى وقت السلم» ص ١٥ .

(٣) د. جعفر عبد السلام «مبادىء القانون الدولى العام» الطبعة الثانية دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٨٦ .

ولعل من أبرز المؤيدين لهذا الاتجاه الفقيه الإنجليزى المشهور «جون أوستن John Austin (١٧٩٠ - ١٨٥٩) الذى أثرت مؤلفاته تأثيراً عميقاً فى الدراسات القانونية فى انجلترا[١]. فقد ذهب إلى أن القانون لابد أن يكون ملزما، وحتى يكون كذلك لابد أن تكون قواعده صادرة عن سلطة سياسية ذات سيادة، توقع الجزاء على مَنْ يخالف أحكامها. ولما كان المجتمع الدولى لا يشتمل على سلطة سياسية ذات سيادة تعلو على سيادة الدول، يكون فى استطاعتها إصدار القواعد القانونية وإجبار الأعضاء على الخضوع لها، وتوقيع الجزاء على كل من ينتهكها - لهذا السبب فأن القوانين الدولية ليس لها صفة الإلزام، ولا تعتبر بالتالى قانونية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هى مجموعة من القواعد التى تغلب عليها الصبغة الأخلاقية. حتى وإن كانت أخلاقاً دولية International Morality.

ولقد أيد كثير من فقهاء القانون هذا الاتجاه من خلال نظرياتهم عن طبيعة القانون التى ارتكزوا فيها على أن عنصر الجبر هو جوهر القاعدة القانونية، وذهبوا إلى أن الدولة هى المصدر الوحيد للقانون، وأن أى قواعد تصدر خارج نطاقها لا تتمتع بالطبيعة القانونية على أساس أن الدولة بما تملكه من سلطات هى المستودع الوحيد لقوة الجبر الاجتماعى، وبأن حق الإلزام احتكار مطلق لها[٢].

ثالثاً: نقد هذا الاتجاه:-

تعرض الاتجاه السابق لانتقادات شتى من جانب بعض فقهاء القانون الدولى الذين أيدوا وجود القانون الدولى وأعطوه صفة قانونية مشروعة، وذهبوا إلى أن

---

(١) شغل جون أوستين عام ١٨٢٦ كرسى فقه القانون فى الكلية الجامعة University College بجامعة لندن عند إنشائها. لكنه استقال عام ١٨٣٢ لشعوره بالإحباط لأنه لم يستطع جذب تلاميذه. ثم عيّن ممثلاً للحكومة البريطانية لشئون مالطا عام ١٩٣٦ . وسافر فترة إلى باريس. ثم عاد ليواصل دراساته القانونية. وكان شغله الشاغل مشكلة التفرقة بين الأخلاق والقانون الوضعى، أو بين الأخلاق والسياسة حسب تعبيرنا، ولم ينل نصيبه من الشهرة والذيوع إبان حياته، لكن تأثيره كان عارما بعد وفاته.

(٢) ثروت انيس الاسيوطى «مبادىء القانون» ص ٢٠٨ (نقلاً عن الدكتور سمير عبد المنعم فى كتابه السالف الذكر).

الاتجاه السابق «يخالف الحقائق التاريخية الثابتة والواقع الحقيقى للحياة الدولية»[1].

ولقد اعتمد أنصار هذا الاتجاه الثانى على مجموعة من الحجج نلخصها فيما يأتى[2]:-

(١) من الثابت تاريخيا أن ظاهرة القانون الملزم سابقة فى نشأتها على ظاهرة الدولة، حيث أثبت العلماء والمؤرخون أن الجماعات البشرية القديمة البدائية عرفت القانون فى مفهومه السليم سواء فى تنظيم سلوك أفرادها فى الداخل أو علاقتها الخارجية مع المجتمعات الأخرى على الرغم من افتقارها لوصف الدولة. وذلك لأن القانون من صنع الجماعة لتنظيم السلوك الإنسانى الخاص بأعضائها ولا يرتبط بالدولة لا من حيث وضع قواعده، ولا من حيث توقيع الجزاء على من يخل بأحكامه - كما أن الدولة مرحلة من مراحل تطور القانون، وقد تكون أهم مراحله.

(٢) أنصار الاتجاه السابق يعتقدون أن التشريع هو المصدر الوحيد للقانون، على أساس أنه لابد أن يصدر من سلطة عليا ذات سيادة، و«ينكرون» بالتالى دور العرف الذى يعد مصدراً رئيسياً للقواعد القانونية فى كافة المجتمعات المتمدينة المعاصرة، حيث لا توجد حاليًا دولة يستقل فيها التشريع بوصفه المصدر الوحيد للقانون، مع أن المجتمعات القديمة كانت تنظم علاقات أفرادها فى الداخل، وعلاقاتها مع المجتمعات الأخرى بقواعد قانونية معظمها «عرفية».

(٣) إذا سلّمنا بنظرية «أوستن» وأنصاره، فأن ذلك يعنى أنه لابد من التسليم بعدم وجود حياة إنسانية قبل وجود الدولة، لأنه لا يمكن أن يتحقق الأمن والاستقرار والطمأنينة للبشر إلا فى ظل قانون عادل وملزم ينظم سلوكهم - وهذا ينافى الحقيقة لأن ظاهرة الدولة فى مفهومها المعاصر لا ترجع إلى أبعد من أوائل القرن السادس عشر الميلادى، وإن كانت سماتها الأولى قد وجدت فى بعض المجتمعات القديمة.

---

(١) وقد أيد الدكتور سمير عبد المنعم هذا الاتجاه الثانى الذى يراه «متفقا مع الحقائق التاريخية» انظر كتابه السابق ص ٢٧٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق فى الصفحة نفسها.

(٤) استمرت الحياة الإنسانية فى التطور عبر أجيال طويلة، وارتبط بها القانون ارتباطاً ملزماً فى النشأة والسريان بحيث لا يمكن الفصل بين ظاهرة القانون وظاهرة المجتمع، لأن القانون ظاهرة اجتماعية ينشأ تلقائياً بنشأة الجماعة، ويستمد جوهره من الضمير الجماعى لأفرادها.

(٥) ما يستند إليه «أوستن» وأنصاره من أن المجتمع الدولى لا توجد به سلطة سياسية ذات سيادة تستطيع توقيع الجزاء على كل من يخل بأحكام القواعد الدولية، مما يؤكد عدم تمتع هذه القواعد بالصفة القانونية، هو استناد خاطىء أيضاً، لأن عنصر الجزاء وإن كان من أهم عناصر القانون، إلا أنه لا يشترط أن تقوم به سلطة معينة بالذات، بل يمكن أن يعهد بمهمة توقيعه إلى أجهزة أخرى متخصصة لا يشترط فيها السيادة، وإذا كان الوضع الغالب فى داخل الدول المعاصرة - بالنظر إلى اعتبارات واقعية تتعلق بضرورات التخصص وتقسيم العمل، هو أن يقوم بتنفيذ الجزاء سلطة معينة، إلا أن هذه الاعتبارات لا شأن لها بطبيعة قاعدة القانون فى حد ذاتها.

وانتهى هذا الفريق إلى القول بأن عنصر الجزاء لا يعنى اللزوم الحتمى فى تكوين القاعدة القانونية، بعد أن قاموا بالتفرقة بين تكوين القاعدة القانونية وبين تطبيقها، فقرروا أن عنصر الجزاء ليس من بين العناصر الخاصة فى تكوين القاعدة القانونية، وإنما هو شرط من ضمن الشروط المطلوب توافرها لحسن تطبيقها بعد أن تتكون وتنشأ مثل توفير التضامن الصالح!

غير أن فريقاً منهم يعتقد أن القانون الدولى ملزم، وأن حذف الجزاء يؤدى إلى تجريد القاعدة الدولية من وصف السريان الفعلى، ومن جوهرها كقاعدة ملزمة، خاصة، وأن الواقع العملى أثبت أن القانون الدولى يعرف الجزاءات، وإن كانت ليست دائماً من قبيل الجزاءات التى يعرفها القانون الداخلى فى الدولة، حيث لا يشترط أن تكون هناك سلطة معينة لتنفيذه، وهذه الجزاءات تتفق مع تكوين المجتمع الدولى، وتكفل احترام قواعده - مثل ما تنص عليه دساتير المنظمات الدولية العامة والمتخصصة - كما أن المجتمع الدولى حالياً يعرف الجزاءات الجنائية والأدبية والمالية

والتأديبية. كما سبق أن طبقت الجزاءات الجماعية من جانب كل الدول ضد الدولة التى تنتهك أو تخل بأى قاعدة دولية سواء كانت جزاءات سياسية أو اقتصادية أو تدابير عسكرية. مثل ما حدث فى اتفاق الدول الأوربية نحو اتخاذ موقف جماعى فى وجه لويس الرابع عشر، ثم نابليون، لوقف اعتدائها على حقوق الدول الأخرى، وإرغامهما على احترام هذه الحقوق المقررة فى قواعد القانون الدولى. وأيضاً التكاتف الذى حدث من جانب دول الحلفاء ضد ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى والثانية. وما يحدث الآن من جانب معظم الدول ضد جنوب أفريقيا لممارستها التفرقة العنصرية التى تُعدّ أكبر عوامل انتهاك حقوق الإنسان المقرر حمايتها فى قواعد القانون الدولى..

ومعنى ذلك أنه إذا كان الجزاء عنصراً ضرورياً فى القاعدة القانونية، فليس من الضرورى أن تقوم به سلطة معينة بالذات، وإنما يمكن أن تقوم به أى أجهزة تخصص لذلك. مثل مجلس الأمن فى هيئة الأمم المتحدة، أو يمكن أن تقوم به الجماعة الدولية بذاتها تجاه أى عمل خارج عن القانون، إذا فقد الجهاز المخصص قدرته على تنفيذ الجزاء[١].

رابعاً: مناقشة ختامية:

لا نريد أن نستطرد طويلاً فى هذه المناقشات، ولا أن ندخل فى إشكالات فقهية حول القانون الدولى، لأن المشكلة التى نعالجها فى هذا السؤال: هل يمكن للمجتمع الدولى أن يحيل المفاهيم الأخلاقية التى تسود العلاقات الدولية أحياناً كمثل عليا تنتظر التحقيق: كالمحبة، والعدل، والسلام، والأمن، والتعاون، والطمأنينة... الخ إلى قوانين تحكم العلاقات بين دول العالم؟ هل يمكن أن تتحول الأخلاق إلى سياسة، والواجب إلى حق فى العلاقات الدولية، بحيث يفعل المجتمع الدولى ما فعلته الدولة الواحدة التى يحكمها قوانين يلزم بها المواطنون جميعاً من أعلى رأس

---

(١) د. محمد حافظ غانم «مبادىء القانون الدولى العام» ص ٨٨ (نقلاً عن الدكتور سمير عبد المنعم فى كتابه السالف الذكر).

فى الدولة إلى رجل الشارع، ومَنْ ينتهكها يناله العقاب الرادع والعادل الذى يحدده هذا القانون نفسه؟!

انقسم فقهاء القانون، كما رأينا، فريقين الأول يتشكك فى إمكان ذلك، ويرى أن المجتمع الدولى سيظل خاضعا لمفاهيم أخلاقية غير قابلة للتحول إلى قوانين ملزمة. وذلك لغياب السلطة المنفذة للقانون القادرة على فرض العقاب للمخالفين، على نحو ما ذهب «جون أوستن» وأنصاره. فى حين ذهب فريق آخر إلى معارضة هذا الرأى زاعما أنه «يخالف الحقائق التاريخية الثابتة، والواقع الحقيقى للحياة الدولية»[1] ـ وعلى ذلك يمكن للأخلاق ـ فى رأى هذا الفريق الثانى ـ أن تتحول إلى سياسة، وأن ينقلب الواجب إلى حق، فتتحول المفاهيم التى هى أخلاقية فى أساسها إلى قوانين ملزمة لجميع الأعضاء فى المجتمع الدولى. ويسوق هذا الفريق مجموعة من الحجج التى تعتبر فى رأينا «هشة» تماما، لكنه يراها قوية مؤيدة لهذه الوجهة من النظر، ومفنّدة لنظرية «أوستن وأنصاره» ـ مع أنها فى الواقع لا تصمد للنقد الدقيق:ـ

ـ من الواضح أن هذا الفريق الثانى الذى يؤمن بإمكان تحول الأخلاق إلى سياسية فى المجتمع الدولى، يركز مناقشاته، فى الأعم الأغلب، على مصدر القانون، فيرى فى الحجة الأولى أن «القانون الملزم» سابق على نشأة الدولة لأنه من صنع الجماعة أيا كانت. ومن ثم فالجماعة الدولية قادرة على صياغة القانون دون أن يشترط وجود سلطة تشريعية لسنّه ولا حكومة لتنفيذه. والواقع أن هذه الحجة مشكوك فى صحتها من ناحية، وهى تخرج عن الموضوع من ناحية ثانية. فالقول بأن الجماعات البشرية البدائية عرفت القانون فى «مفهومه السليم» أمر لا يرقى إلى مستوى الحقائق التاريخية، فالثابت أن الجماعات البدائية كان يحكمها العرف، والعادات، والتقاليد الممتزجة بالمفاهيم الأخلاقية والدينية التى تُحرّم أشياء وأفعال

---

(1) قارن : الدكتور سمير عبد المنعم فى كتابه« البعد الأخلاقى لقانون العلاقات الدولية» الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٨٨ . ص ٢٧٠ .

معينة وتبيح أخرى. ومن ثم فالقـانون فى «مفهومه السليم» لم يظهر إلا مع الدولة. لكن بغض النظر عن التـوقيت الذى ظهـر فيه الـقانون، وحتى لو سلـمنا جدلا أن القانون وجـد فى المجتـمعات البـدائية، فـان ذلك لا يترتب عليه بـالضرورة إمكان ظهوره فى المجتمع الدولى. وذلك لوجود فروق واختلافات نوعية دقيقة بين الحالتين لعل أهمها وجـود سلطة منفذة تنزل العقاب على المخالفـين، وقد تكون سلطة شيخ القبيلة أو ما فى مستواها.

ـ وقل مثل ذلك بـالنسبة للحـجة الثـانية التى تذهب إلى أن التشـريع ليس هو المصدر الوحيد للقانون، وأن ذلك يترتب عليه «إنكار العرف» كمصدر للقانون. فهى أيضاً حجة تبعد عن جـوهر الموضوع، لأنها لا تزال تتحدث عن «المصدر» . وعلى الرغم من أن أحداً لا ينكر أهمية العرف كمصدر للقانون، فأن ذلك لا ينفى ضرورة وجود مَنْ يشرّع القانون الدولى أيا ما كانت المصادر التى يعتمد عليها هذا التشريع.

أمـا الحيـاة الإنسانيـة قبل وجـود الدولة، فلا أحـد ينكرها، وإنْ كـان التنظيم السياسى لهذه الحياة فـى المجتمعات البدائية كان مختلفاً تمامـا لاعتماده على المفاهيم الأخلاقية والدينيـة التى لم تقنن بعد. ومن هنا كانت المجتمـعات قبل ظهور الدولة تحكم حكما أخلاقيـا غائماً فلم تتحدد القوانين وتتـشكل بمعناها الدقيق، ولم يظهر التنظيم السياسى للمجتمع بمعناه المعروف إلا مع ظهور الدولة.

ومن ناحية أخـرى، فليس صحيحـاً أن «ظاهرة الدولة فى مفهومهـا المعاصر لا ترجع إلى أبعد من أوائل القرن الســادس عشر الميلادى». فما شـهده القرن الـسادس عشر والقرون التالية هو تنظير الدولة التى ظهرت منذ فـجر التاريخ فيما قبل الميلاد، وراحت تتشكل وتتطور عبر العصور التاريخية المختلفة: فقد ظهرت الدولة الفرعونية بنظمها، وتنظيـماتها الداخلية المعروفة، وكـذلك الدولة فى الصين والهند، والدولة الفارسيـة، ودولة المدينة فى اليونان التى كان يفضلّهـا أفلاطون وأرسطو. ثم الدولة الرومانية التى ظهرت فيهـا قوانين لا حصر لها ما زالت مرجعاً قانونيـاً هاماً يستفيد منه فقهاء القانون حتى يومنا الراهن، وهى التى جـمعها «جوستنيان» الأول (٤٨٣ ـ

٥٦٥م) فى مدّونته الشهيرة وفى الكتاب المعروف باسم البندكت Pandectes»[(١)].

ـ هناك اختيـارات تعسفية لأمـثلة مضللة تخلط بين الدفاع عن المصـالح الحيوية للدول، وتطبيق القانون الدولى. فاتحاد الدول الأوربية، واتخاذها موقفا جماعياً ضد لويس الرابع عشـر ونابليون، لم يكن القصـد منه تطبيق قوانين دوليـة، وإنما الدفاع عن المصالح الخاصة لهذه الدول، فـضلاً عن أن «الدول الأوربية» واتحادها لا يشكل مجتمعاً دولياً يسن قوانين ملزمـة لجميع الدول. وقل الشىء نفسه فى موقف الحلفاء ضد ألمانيا ـ فى الحربين العالميتين الأولى والثانية. فها هنا تحالف مصالح ضد أخطار تتهـددها، ومن ثم فلا يجـوز أن تتخـذ من هذا الموقف مثـلا على تطبيق القـوانين الدولية.

ـ صحيح أن الدول ظلت تكافح ـ وما زالت ـ لتحقيق السلام والوئام بينها، فتم إنشاء «عصبة الأمم» بعد ويلات الحرب العالمية الأولى، وصدر بالفعل ميثاق العصبة فى ١٣ فبـراير عام ١٩١٩ . وبدا كأن «حلم البـشرية» على وشك التحـقيق. لكن نظرة واحدة على مقدمـة الميثاق تبرهن فى الحال على مضمونه الأخـلاقى، فقد جاء فى هذه المقدمة بالحرف الواحد:

«أن الأطراف المتعاقدة بقصد تنميـة التعاون بين الأمم، وتحقيق السلام والأمن، رأت أن تقبل بعض الالتـزامات التى تقضى بعـدم الالتجاء إلى الحـرب. وأن تعمل على إقـامة علاقـة صريحـة بين الدول أساسـها العـدل والشرف، وأن تحـافظ على العدالة، وتحترم بنزاهة كافة الالتزامات المترتبة على المعاهدات..». ولك أن تتأمل ما

---

(١) فى عام ٥٢٨م عين الأمـبراطور «جوستنيـان الأول» عشرة من فقـهاء القانون الرومـانى لكى ينظموا قوانين الدولة. وهم مجـموعة الفقهاء الذين اطلـق عليهم اسم «هيئة الرجال العشـرة». وقد ضمت هذه الهيئة فـى مجموعة واحدة آراء فقـهاء الرومان التى رأت أنها خليقة بأن تكون لـها قوة القانون. ونشـرت هذه الآراء عام ٥٥٣م باسم مُـدَّونة جـوستنيـان Institutes de justinien» فى الفـقـه الرومانى. وقد ترجمها إلى اللغة العربية الأستاذ عبد العزيز فهمى ونشرتها دارالكاتب العربى بالقاهرة عام ١٩٤٦ . كما نشر «جـوستنيان» أيضاً مجموعة احكام القانون الرومانى وقـواعده واستمدها من كتب السلف من الفقهاء فى مجموعة سماها «البندكت ..Pandectes». أو «الديجست ..Digest» . ومـعنى الكلمة الأولى «الحـادى الأوفى» أو «الجامع الأوفـى». ومعنى الكلمـة الثانيـة «المختـار» أو «المستصفى».

تزخر به هـذه المقدمة من مـفاهيم أخـلاقية فـي حديثهـا «الالتزام»، و«الاحـترام»، و«الصراحة»، و«النزاهة»، و«العدل»، و«الشرف»... الخ لتـعلم أن هذه كلها متوقفة على إرادة الدولة الفـرد العضو فى العـصبة، فـهى تستطيع أن تتنصـل منها فى أى وقت. وهذا ما حـدث بالفعل، فـمنذ عام ١٩١٩ حـتى عام ١٩٣٩ . وهى فـترة وجود العـصبـة انسحبت منـها ستـة عشرة دولـة من مجمـوع دولها البـالغ إحدى وعشرون دولة! بل أن وجودها لم يمنع، مثلاً، أن تقوم دولة عضو فيها مثل إيطاليا بضم دولة عـضو أخـرى إليهـا كرها هى الحـبشة عـام ١٩٣٦ . أو أن تقوم ألمانـيا باحتلال النمســا عام ١٩٣٨ . ثم ظهرت الأمم المتحدة بميثاقـها الجديد فى ٢٦ يونيو عام ١٩٤٥ . كمـا ظهر مجلس الأمن الذى أصبحت مـهمته الرئيسـية العمل على حفظ السلام، والأمن الدوليين، والذى أريد له أن يكون بمثابة «شرطة دولية» تفرض السلام الدائم على جميع الأعضاء. فما الذى حدث..؟

حدث تطور هائل فى التكنولوجيا العـسكرية وأساليب الدمار ـ بدأ بإلقاء القنبلة الذرية على هيروشيـما وناجازاكى، ثم تطور باختراع الصـواريخ عابرة القارات، ثم الأقمار الصناعية بأهدافها العسكرية كالتجسس وغيره... الخ. وهو تطور يهدد بفناء البشرية بأسرها. ولعل هذا «الفناء» هو السبب الوحـيد الذى منع وقوع الحرب عالمية ثالثة عندما اشتد الصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى.

غير أنه إذا كانت الحرب الذرية قد أصبـحت بعيدة الاحتمال لما تنطوى عليه من دمار شامل، فأنها فتحت الأبواب على مصـاريعها للحروب المحلية. وسوف نكتفى بذكر أمثلة قليلة كنماذج لما وقع حتى الآن تحت سـمع الأمم المتحدة، وبصر مجلس الأمن، وأحياناً تحت أشرافهما. ومن أمثلة ذلك:

الحرب الكورية التى انتـهت فى يوليو عام ١٩٥٣ . وحرب الهند الصـينية التى انتهت فى أبريل ١٩٧٥ . والحرب الهندية الباكستانية فى ديسمبر ١٩٧١ . ثم أخيراً وليس آخراً سلسلة الحـروب المتواصلة بين العرب وإسرائيل والممـتدة من عام ١٩٤٨ حتى أكتوبر عام ١٩٧٣ . مما يدل على أن السلام، بصـفة عامة، رهن بمشيئة الدول التى لا يسـيطر عليـها شىء. صـحيح أن الكـل يتحـدث عن السلام والأخـلاق،

والمحبة، والوئام، والضمير، والقيم... الخ بكلمات رقيقة عذبة، لكنهم يقفون عند حدود الكلمات فحسب، مع أنه كما يقول هيجل بحق: «لابد للمبدأ من قوة تسنده ومدام لا توجد قوة تقرر فى مواجهة الدول ما هو حق من حيث المبدأ، وتنفذ هذا القرار، فسوف ينتج من ذلك أن العلاقات الدولية لن تتجاوز مرحلة «الوجوب». لأن العلاقات بين الدول هى علاقات بين شمولات مستقلة ذاتياً، تعقد تعاقدات متبادلة، لكنها تكون فى نفس الوقت أعلى من هذه التعاقدات..»[1].

وهنا نصل إلى الجوهر الحقيقى للمشكلة، وهو تطبيق القانون الدولى وتنفيذه تنفيذا دقيقا، مما يحتاج إلى قوة تفرض العقاب على كل مَنْ ينتهك هذا القانون أو يخالف بنوده، دون أن تكون هناك استثناءات، أيا ما كانت السلطة التى تقوم بهذا التنفيذ.

والواقع أن التهوين من قيمة الجزاء أو العقاب لمنْ ينتهك القانون الدولى ينسف هذا القانون من جذوره. والشرط الأساسى هو أن ينطبق هذا القانون على جميع الدول صغيرها وكبيرها على حد سواء. ونحن لا ننكر أن هناك مواقف ممتازة حققتها منظمات الأمم المتحدة لا سيما محكمة العدل الدولية فى فض المنازعات بين الدول على الحدود وغيرها. كذلك موقف الأمم المتحدة عندما غزا العراق دولة الكويت فى أغسطس عام ١٩٩٠ . وإن كان ذلك لا يجعلنا ننسى وضع المصالح الأمريكية والدفاع عنها فى الاعتبار.

غير أنه لا ينبغى، كما سبق أن ذكرنا، أن تكون هناك استثناءات فى تطبيق القانون، تماما مثلما يحدث فى قوانين الدولة الواحدة، فلو أننا سمحنا للأغنياء، أو علية القوم، أو أصحاب النفوذ بانتهاك القانون، لكنا بذلك ندمره تماما. وإذا ما نظرنا إلى القوانين الدولية لوجدنا أن الواقع العملى يدحض بشدة التطبيق الكلى الشامل لهذه القوانين على جميع أعضاء الأسرة الدولية. فالخمسة الكبار، مثلاً، فى مجلس الأمن لهم حق النقض « الفيتو» الذى يبطل أى قرار لا يكون فى مصلحتهم

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ترجمة. د. إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص ٦٧٢ .

أو فى مصلحة مَنْ يدافعون عنهم، والمثل الصارخ الذى لا تخطئه العين العابرة هو موقف الأمم المتحدة وأنظمتها المختلفة من إسرائيل بصفة خاصة، ومن القضية الفلسطينية بصفة عامة. فقد أصدرت الأمم المتحدة قرارات لا حصر لها منذ نحو نصف قرن، وكانت كلها، فى الأعم الأغلب، إدانة لإسرائيل، لكن شيئاً منها لم ينفذ، وظلت حبرا على ورق! بل كثيرا ما أعلن قادة إسرائيل، صراحة، استخفافهم بهذه القرارات. ولا تزال إسرائيل تنتهك جميع الأعراف الدولية. وتدوس بأقدامها أبسط حقوق الإنسان دون أن تحرك الأمم المتحدة ساكناً، أو قل أنها وقفت مغلولة اليد عاجزة عن تنفيذ شيء يذكر سوى إمطار الفلسطينيين بوابل من العواطف الرقيقة، والمشاعر النبيلة، وتقديم بعض المعونات لهذا الشعب المسكين! وهى كلها مواقف أخلاقية لا تقوم بدور يذكر فى تغيير الواقع الفعلى، أو رفع الظلم البيّن عن الناس.

والواقع أنه يلزم لتطبيق القانون بعدالة وانصاف شرطان أساسيان:ـ

الأول: الشمول، أى أن يكون تطبيقه عاما وشاملاً.

الثانى: العقاب الرادع لكل من ينتهكه.

ومن الواضح أن الشرط الأول لم ينفذ حتى الآن على الأقل. صحيح أن هناك جزاءات وقعت على بعض الدول، ولأسباب مختلفة، فقد طبقت على ليبيا، والسودان، والعراق، وجنوب أفريقيا... الخ. جزاءات منوعة: من الحصار الاقتصادى، وحظر بيع الأسلحة، إلى الحظر الجوى وتحريم بيع النفط... الخ. لكنها لم تكن شاملة. فقد اتهمت ليبيا، على سبيل المثال، بأنها كانت وراء إسقاط طائرة مدنية راح ضحيتها بضع مئات من الركاب المدنيين ـ وهوما اشتهر باسم «قضية لوكيربى» وأن ذلك عمل إجرامى ولا إنسانى يستحق العقاب... الخ. ولسنا هنا معنيين بتحديد مدى مسئولية ليبيا، أو مناقشة صحة الاتهام، أو حسم القضية لصالح ليبيا أو ضدها. لكنا نكتفى بأن نطرح هذا السؤال المحير الذى لا نجد له إجابة واضحة حتى الآن وهو: ألم يحدث أن أسقط إسرائيل طائرة ركاب مدنية مصرية فوق سيناء، وراح ضحيتها أيضاً بضع مئات من الركاب المدنيين، كان من بينهم

المذيعة «سلوى حجازى» . . ؟ . فلماذا لم تقم الدنيا وقتها تطالب بتوقيع العقوبات على إسرائيل، ولماذا لم يفرض عليها الحظر الجوى؟ . لماذا لم يطالب أحد بمحاكمة المتسببين فى هذا الحادث البشع . . ؟ ولماذا لم يفرض على الدولة اليهودية أى عقاب كحظر توريد الأسلحة ولو لعدة أشهر ذراً للرماد؟ .

ويمكن أن نقول الشىء نفسه عن التجارب الذرية التى أجرتها الهند وباكستان، وأقلقت «المجتمع الدولى» قلقاً شديداً، وهو قلق امتد إلى إيران، لأنها توشك أن تصل إلى المستوى ذاته . ومع ذلك فالمفاعل الذرى الإسرائيلى قائم، والقنابل الذرية الإسرائيلية التى تهدد المنطقة بأسرها مخزونة . وتجارب الأسلحة الكيميائية والبيولوجية قائمة على قدم وساق ـ وذلك كله على مرأى ومسمع من الأمم الموقرة!

أما «ما حدث من جانب معظم الدول ضد جنوب أفريقيا لممارستها أساليب التفرقة العنصرية» ـ فهو موقف جيد لا أحد ينكره . لكنه لم يحدث مثله فيما تقوم به الصرب ضد «إقليم كوسوفو»، أو ما حدث قبل ذلك فى البوسنة والهرسك، ولم يحدث قط مع إسرائيل، وهى دولة شديدة التعصب مليئة بالحزازات الدينية والطائفية والعرقية، تعصف بها رياح الشك، والتعالى، والغطرسة، وشعور المواطن، لا سيما الشرقى، بعدم الأمان! .

أما الشرط الثانى: وهو العقاب فهو أساس لأنه جوهر القانون، والقاعدة المعروفة تقول بوضوح شديد «لا قانون بغير عقاب» . ومن هنا كان العقاب هو كما قال هيجل: «ماهية الحق» إذ به يسترد الحق اعتباره، وتعود للقانون هيبته واحترامه وبغيره لا يكون هناك حق ولا قانون . فليس الهدف من العقاب «الردع» أو «الإصلاح»، وإنما تقوم فلسفة العقاب على مبدأ مختلف هو القول بأن الطبيعة الجوهرية لا تكمن فى أنه وسيلة لغاية وإنما فى أنه غاية فى حد ذاته . إذ بغض النظر عن جميع الأغراض النفعية التى يمكن لصور العقاب المختلفة أن تحققها، فإن القانون المطلق للحق يحتم معاقبة كل مَنْ ينهتك القانون أو يعتدى على حقوق الآخرين، وأن يعقب الجريمة ألم وعقاب . فإذا كان الانتهاك سلبا للقانون، فأن العقاب سلب لهذا السلب الأخير . وما لم تكن هناك عقوبات داخل الدولة لكل مَنْ

يخالف القــانون انتفى وجــود القانون من أساســه. فإذا لم نعاقــب كل مَنْ يخالف قانون المرور، مثــلا، لكان معنى ذلك إلغاء لهذا القانون، ولا يجــوز أن نستثنى من ذلك العقــاب عليه القوم، أو أصحاب الــنفوذ، بل ينبغى تطبيــقه على كل المواطنين على حد ســواء. فعن طريق العــقاب يؤكد الــقانون مكانته، ويســترد الحق نفــسه، ويصحح الخطــأ السابق Right Rights itself وبهذه الطــريقة تعود للحق مــكانته، وللقانون هيبته: «فاليوميندر Euamenides[(1)]. تظل نائمات حتى توقظهن الجريمة. ومن هنا فأن فعل الجريمة هو الذى ينتقم لنفسه..»[(2)].

* والسؤال الآن: هل يمكن للدول الكبرى ـ الأعضاء الدائمون فى مجلس الأمن ـ أن تســمح بتطبيــق القوانين الدوليــة عليــها، وتوقــيع الجــزاء إذا ما انتــهكت هذه القــوانين، دون أن تســتــخــدم حق النــقض الذى ينسف أى قــرار لا يكون فى صالحــها..؟. لقد ظلت دول العــالم لفترة طويلة تخــضع لهيمنة الولايات المتــحدة الأمريكية، والاتحاد السوفيتى، وكان لابد عند صدور أى قرار دولى، مراعاة مصالح هاتين الدولتــين العظميــين. كــما كــانت الدولتان توجــهان جــميع القــرارات، بل المعاهدات والاتفاقيات، والتحــالفات، والمواثيق الدولية ـ فى الاتجاه الذى يعمل على رعاية مصالحهما اليومية، بــل ومصالح الدول الصغيرة التى تدور فى فلكهما. وبعد سقوط الاتحــاد السوفيتى انفــردت الولايات المتحدة بقيادة الــعالم، فأدارت كل شىء لتحقيق مصالحها الخاصة. وهكذا امتازت وحدها بهذا الوضع الغريب الشاذ: فعندما دمرت سفــارتيها فى «نيروبى»، و«دار السلام» كــانت القاضى والحكم، ومَنْ يصدر القرار ويقــوم بتنفيذه دون الرجوع إلــى الأمم المتحدة فضــربت السودان وأفغانســتان بالصواريخ. وسواء أكانت الدولتان متورطان فعلا فى هذه العملية أم لا، فذلك أمر

(1) هن ربات الانتقام الثلاث فى الميثولوجــيا اليونانية. كانت وظيفتهن معاقــبة المجرمين على ما ارتكبوه من أفعال. وهن: الكتو Alecto، وميجيرا Megaera» و «تسفونى Tisiphone» انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأســاطير العالم» ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ـ المجلد الأول ص ٣٦٠.

(2) هيجل «أصول فلسفة الحق» ترجــمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتــبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦. فقرة ١٠١ (إضافة).

يحتاج إلى أدلة وبراهين، وبحث ومناقشة، وهى مسألة كان لابد للأمم المتحدة أن تقوم بها ثم تتخذ بعد ذلك القرار المناسب وتواصل العمل على تنفيذه. أما أن تقوم الولايات المتحدة وحدها بذلك كله. فهو عمل أبسط ما يقال فيه أنه ينسف القانون الدولى، بقدر ما ينسف الحجج التى تقول أن المفاهيم الأخلاقية قابلة للتحول إلى قوانين دولية نافذة المفعول.

وهكذا نستطيع أن ننتهى من ذلك كله إلى أن فرض القانون الدولى بالقوة الجبرية سوف يظل رهنا بمصالح الدول الكبرى التى تهلل لتطبيقه، وتعجل فى تنفيذه، كلما رأت فى ذلك تحقيقا لمصلحة خاصة أو جلبا لمنفعة ذاتية سواء أكانت لها مباشرة أو للدول التابعة لها أو التى تدور فى فلكها. ومن ثم ستظل الأمم المتحدة تكيل بمكيالين وربما ثلاثة فى بعض الأحيان. ومن هنا يفقد القانون الدولى الشرطين الأساسين السابقين: الشمول، والعقاب. أو قل العقاب الشامل لكل مَنْ ينتهكه أو يخالفه بغض النظر عن موقعه فى سُلَّم الدول. وسيظل الحديث عن «الحق»، و«العدل»، و«السلام» و«الوئام». بين الدول مجرد نوايا طيبة، فى أحسن الأحوال، أو مجرد مثل عليا ترد فى خواطر البشر دون أن تجد طريقها إلى دنيا الواقع. تماما كما تتحدث الدول الغربية عن المبادىء المسيحية كالمحبة والرأفة والتعاون والأخاء والسلام... الخ. لكنها تكتفى بأن تتحدث عنها كمبادىء أخلاقية غير قابلة للتنفيذ، وهو ما عبَّر عنه بوضوح الفيلسوف الإنجليزى المعاصر برتراند رسل فى عبارته القوية الواضحة عندما قال: «أن الأمم الغربية كلها تمجد المسيح، مع أنه لو ظهر الآن، لكان يقينا موضع ريبة من البوليس السرى فى انجلترا (سكوتلانديارد) - ولامتنعت عليه الجنسية الأمريكية لنفوره من حمل السلاح!»[1].

وستظل عبارة «ونستون تشرشل» التى صدَّرنا بها هذا الفصل - ولن نمل من تكرارها لما لها من أهمية - هى الشعار الحقيقى غير المعلن للسياسة الدولية وهى «لقد ارتكبتُ من الجرائم لصالح بريطانيا ما لو أرتكبته بداخلها لقضيتُ حياتى كلها فى

---

(١) د. زكى نجيب محمود «برتراندرسل»، العدد الأول من سلسلة نوابغ الفكر الغربى - دار المعارف بمصر.

السجن!». وسـوف يفاخر كل رئيس وزراء، وكل حاكم بأنه نفـذ لصالح بلاده هذا الشعار بتمكن واقتدار، وأنه قطع فى هذا الطريق أشواطا طويلة أكثر مما أستطاع غيره أن يقوم به فاستحق، للأسف، التقدير والاحترام!. يقول روبرت هوك وزير خارجية بريطانيا مـؤكدا هذا المعنى «أنا لم أقل أبداً، إننا سنتبع سيـاسته خارجـية تقوم على مبادىء الأخلاق!». ألا فليسمع كل مَنْ له أذنان!



خاتمة

خاتمة:

لعل أفضل ما نختتم به هذا البحث أن نسوق بعض الاعتراضات التى ربما نبتت فى ذهن القارىء ضد ما أثرناه من أفكار وقضايا على النحو التالى:ـ

(١) ربما أثار القارىء هذا السؤال: لقد بدأت من القضية التى تنادى «بحتمية الديمقراطية»، لكنك سقت للتدليل على صحتها آراء ثلاثة من الفلاسفة. مع أن نظريات الفلاسفة ليست بالضرورة صادقة. وقد لا تكون دقيقة فى كثير من الأحيان.

والواقع أننا لم ندلل على «حتمية الديمقراطية» بنظريات الفلاسفة وحدها، بل أيضاً بكفاح الشعوب طوال التاريخ لاسترداد حقوقها المسلوبة، كما أضفنا إلى ذلك كله «تمسح» النظم الديكتاتورية بالديمقراطية، وقلنا أن ذلك يُعدّ اعترافا ضمنيا بقيمة الديمقراطية وأهميتها.

وفى استطاعتنا أن نقول أيضاً أن أولئك الذين كانوا يوما من أنصار الحكم العسكرى وأحد أعمدته، عادوا فى النهاية وتبرأوا منه، واعترفوا بأن «الديمقراطية أهم من السلاح» ـ وفسروا هزيمة يونيو ١٩٦٧ بقولهم: «كيف نسوق شعبا كالأغنام إلى المعركة، ونريد له الانتصار..؟!. أن هذه الهزيمة البشعة كانت نتيجة حتمية لغياب الديمقراطية الحقيقية!» وينتهون فى حديثهم إلى أن «الهزائم طبيعية تندفع إليها المؤسسة العسكرية التى لا تفكر بصوت ديمقراطى..»[1]. ولقد نحا كثيرون من رجالات الثورة المصرية (أو المؤسسة العسكرية) هذا المنحى.. لكن بعد فوات الأوان، وحيث لا ينفع ندم!

(٢) قد يقال فى معرض الاعتراض أيضاً:

عندما تحدثت عن المفكرين السياسيين فى تراثنا فقد حملّتهم أكثر مما يمكن أن يحتملوا، فقد أخذت عليهم أنهم لم يعرفوا شيئاً عن «القانون» أو «الديمقراطية»... الخ. وهذه أفكار حديثة لم يكن لهم بها علم، فأنت فى هذه الحالة، تقع فيما

---

(١) من حديث للدكتور ثروت عكاشة في مجلة سطور عدد ٣٣ اغسطس ١٩٩٩ .

يسميه المناطقة» بمغالطة المفارقة التاريخية Anachronism» عندما تفرض عليهم أفكار عصر لم يعيشوا فيه، فتكون بذلك أشبه بمن يقول أن «الفارابى» أو «الماوردى» لم يكن يملك أى منهما «تلفزيوناً» وكان ينبغى عليهما أن يملكا مثل هذا الجهاز!

وعلى الرغم من أن مثل هذا الاعتراض يمكن الرد عليه بسهولة بأن فكرة «القانون» كانت موجودة فى الحضارة الرومانية، مثلاً، كما أن «الديمقراطية» مارستها مدينة أثينا ـ وكرهها أفلاطون وأرسطو ـ وقد ترجمت كلتاهما إلى اللغة العربية... الخ ـ فهذه الأفكار لا هى حديثة ولا هى معاصرة تماماً، إلا بمعنى أنها لحقها التعديل، والتجديد، وأصبحت أكثر دقة.. ـ أقول على الرغم من أننا نستطيع أن نرد على المعترض على هذا النحو، لكنا يمكن أن نضيف جانبين هما الآتى:ـ

الأول:ـ أننا أردنا التنبيه إلى ما نجده فى فكرنا السياسى القديم من ضروب الخلط بين الأخلاق والسياسة.

الثانى:ـ أن بعض الكتاب المسلمين المعاصرين يقعون، للأسف، فى هذا الخلط نفسه حتى الآن. فما زالت الأفكار القديمة هى المسيطرة على أذهانهم، فهم يرددون ما قاله: «الماوردى» وغيره من الصفات الأخلاقية الواجب توافرها فى الحاكم ـ مع أنه لا عذر لهم فى ذلك..

(٣) قد يعترض معترض ثالث فيقول:

لقد أوردت قصة أحد القضاة الذى طلب من رئيس المحكمة العليا أن يحكم بالعدل بين الناس، وأن الرجل أجابه: «ليست هذه مهمتى، أن مهمتى أن أحكم حسب القوانين الموضوعة». ومن الواضح أنك تؤيد هذا الموقف الأخير، لكن ألا يتعارض ذلك تعارضاً مباشراً مع نصوص الكتاب الكريم التى تطالبنا بأن نحكم بالعدل: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] فكيف يمكن أن نوفق بين هذين الموقفين المتعارضين..؟.

والواقع أنه ليس ثمة تعارض بين الموقفين ، بل ربما سوء فهم، أو لبس.

وقبل أن نجيب، دعني أروى قصة أخرى رواها لى أحد القضاة المصريين، قال: وقف أمامى ذات يوم متهم رث الثياب بالغ البؤس، وكانت تهمته أنه هبط أحد الحقول وسرق بعض كيزان الذرة، فلما واجهته بالتهمة أجاب بصراحة ووضوح: «نعم فعلت ذلك، لقد كنت أتضور جوعاً، فأخذت بعضاً من كيزان الذرة أسد بها رمقى» . واستمر القاضى يقول: «لقد كنتُ أشعر بتعاطف معه، وأرثى لحاله، لكنى مع ذلك حكمتُ عليه بالسجن ثلاثة أشهر، فهذا هو القانون!». وربما تساءل القارىء: أهذا عدل؟ ونجيب: نعم، العدل هو تطبيق القانون على جميع الناس وفى كل الحالات على قدم المساواة. ولكن ألا يلجأ القاضى إلى ضميره، إلى مشاعره والجوانب الإنسانية فيه؟ والجواب «كلا فقد جاء إلى المحكمة ليطبق القانون لا أن يحتكم إلى ضميره الأخلاقى ليحكم به بين الناس. أنه يمكن أن يلجأ إلى ضميره ليسأله: هل كنتُ موفقاً فى تطبيقى للقانون، فلم أحابى أحدا أو أجامل متهماً لأنه من قريتى أو محافظتى أو ملّتى؟! وباختصار لا ينبغى أن نستخدم لفظ «العدل» بمعناه الأخلاقى فيفسره كل فرد على هواه أو حسب ما يمليه عليه «ضميره» فهذه هى الفوضى بعينها. قد يقال لكن ماذا لو كان القانون جائراً؟ الجواب: أن نطالب بإعادته إلى السلطة التشريعية للنظر فى أمره فتعدّله أو تلغيه أن اقتنعت بجوره.

ومن هنا نستطيع أن نجيب عن سوء الفهم السابق فنقول أنه لا تعارض بين الموقفين: فالنص القرآنى أن تحكم بين الناس بالعدل واجب النفاذ. لكن السؤال كيف نطبق العدل، ما هى الوسيلة إلى تنفيذه؟ الجواب: لابد أن يتحول العدل إلى مجموعة من القوانين تنطبق على جميع أفراد المجتمع من أدناهم إلى أعلاهم على حد سواء، وإلا يترك العدل لأخلاق القاضى يفسره كما يشاء! ومن هنا فقد أخطأت «أنتيجونا» فى عصيانها للقوانين، وانصياعها لمبادىء الأخلاق، فى حين أصاب سقراط الذى حُكم عليه بالإعدام ظلماً، ورفض الهرب من السجن قائلاً: «أن علينا أن نطيع قوانين المدينة حتى ولو كانت جائرة!»[1].

(١) ناقشنا هذه الموضوعات بشيء من التفصيل في كتابنا: «أفكار.. ومواقف» مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ . انظر مثلاً «انتيجونا تطرح المشكلة» ص ٤٥٩ وما بعدها. و«القضاة القتلة» ص ٤٦٤ وما بعدها.

(٤) أتوقع أن تكون هناك اعتراضات على القول بأنه «لا ديمقراطية فى الأسرة» لأن معنى ذلك أن يكون الأب مستبداً متعسفاً مع أبنائه وأعضاء أسرته.. والواقع أننا كثيراً ما نستخدم كلمة «الديمقراطية» بقدر كبير من التساهل. لقد قرأتُ فى كتاب يتحدث فيه صاحبه عن «الحجاج بن يوسف الثقفى». ويصفه أنه كان ديمقراطياً..! وعجبت من هذا الوصف لسفاح بغداد الشهير الذى وقف يوماً على المنبر ليقول لجمهور المصلين: «والله، لو أمرتُ أحداً أن يخرج من باب من أبواب المسجد، فخرج من الباب الذى يليه لضربت عنقه!»[1]. وكان لابد أن أتتبع المؤلف لكى أقف على مدلول «الديمقراطية» عنده، فوجدته يروى أن ديمقراطية الحجاج تتمثل فى أنه كان يداعب الأطفال، ويواسى المرضى، ويعطف على المسنين... الخ. وهى أمور - حتى لو صحّت - لا علاقة لها بالديمقراطية.

ويبدو أننا فى موضوع «الديمقراطية فى الأسرة» نريد من الأب أن يكون ديمقراطياً مع أبنائه بهذا المعنى. والواقع أن أحداً لا يرفض أن يأخذ رب الأسرة رأى الأعضاء جميعاً إزاء موضوع معين، حتى إذا ما جاءت لحظة القرار كان الأمر له وحده. فالديمقراطية، وإن كانت الشكل السياسى الأفضل والأمثل للإنسان، فأن ذلك لا يعنى أنها تنطبق على كل مؤسسات المجتمع، بل هناك «جيوب» تستبعد الديمقراطية بحكم طبيعة تركيبها «كالأسرة، والمدرسة، والجيش والسفينة فى عرض البحار». فلا ديمقراطية فى هذه المجالات. وإن كان ذلك لا يعنى عدم التشاور، فكما يلجأ الأب إلى استطلاع رأى زوجته وأولاده، كذلك قد يلجأ قائد الجيش حتى وهو فى ميدان القتال - إلى استطلاع رأى معاونيه. أما «القرار» فى هذه الحالات كلها فمتروك لمسئول واحد. ومعنى ذلك أن هذه كلها ضروب من النظم لا ديمقراطية فيها عند صنع القرار.

أما «خارج الأسرة» فقد يكون الأمر أمر مواطنين ووطن، فلابد فى هذه الحالة من ديمقراطية القرار، فى كل هيئة تتولى شأناً من الشئون العامة، فحتى لو فرضنا أن والداً وولده اجتمعا معاً عضوين فى المجلس النيابى، أو فى مجلس إدارة إحدى

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية: دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي» ص ٢١١ .

المؤسسات، فعندئذ لا تكون للوالدة أبوة في الرأى على ابنه ـ لأنهما قد أصبحا «خارج الأسرة»، وإزاء موضوع وطنى عام. لستُ أشك فى حسن النوايا، لكنى أشك فى وضوح المعنى، عندما نستخدم كلمة «الديمقراطية»، وكلمة «أسرة» على النحو الذى يخلط بينهما فى صورة أخذ القرار[1].

فعلينا إذن أن نفرق بين مجال ومجال، «فالأسرة» مجال أطفال قُصّر مهمة الأسرة أن تغرس فيهم المبادىء الأخلاقية المختلفة، وهى ليست مجالاً لممارسة الحقوق السياسية، فهؤلاء الأطفال ليست لهم بعد حقوق سياسية. وعلاقة الأطفال بالأب علاقة أخلاقية أساسا تتلخص فى وجوب طاعة الأب واحترامه، وأيضاً من ناحية الأب وجوب العطف والحنان ورعاية أبنائه، وإن كان ذلك لا علاقة له بالديمقراطية. وهكذا تكون الأسرة مجال أخلاق لا سياسية. وإن كان ذلك لا يمنع الأب من أن يلقى أبناءه بعض القيم الديمقراطية كاحترام رأى الآخر، وإفساح المجال للعضو فى الأسرة لكى يعبّر عن نفسه... الخ. غير أن الأب لابد أن يكون حاسماً فى بعض الأحيان ـ وربما مستبدا إن شئنا استخدام هذا اللفظ ـ إنْ وجد فى عضو من أعضاء الأسرة انحرافاً: كما هو الحال مثلاً عندما يجد طفله يكذب أو يسرق أو يخون أو يغش أو يقترف أية رذيلة أخرى.

(٥) قد يقول معترض أيضاً:

أنت تدعو إلى الأخذ «بالديمقراطية الليبرالية» التى أدت إلى «الإباحية الجنسية» وسمحت بالشذوذ الجنسى، فهدمت بذلك الأخلاق من أساسها ولم تكتف بفصلها عن السياسة.

وهذا اعتراض هام لأنه يتردد كثيراً كلما ذكرت الحضارة الغربية عموماً والديمقراطية الليبرالية بصفة خاصة وما تنطوى عليه من حريات. والعجيب أن بعض المعترضين يختزلون هذه الحضارة فى موضوع «الجنس»، مثلما أقام أبو الأعلى المودودى فى كتابه «عن «الحجاب» انهيار الحضارات القديمة والحديثة معاً بسبب

(١) د. زكي نجيب محمود «في تحديث الثقافة العربية» دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٧ ص ١٣٤ وما بعدها.

«الإباحية الجنسية»، بل تنبأ بانهيار الحضارة المعاصرة للسبب نفسه! . ومَنْ يقرأ أمثال هذه الكتابات يشعر أن المسلمين لا يهتمون بشيء فى هذه الدنيا قدر اهتمامهم بموضوع الجنس، والمرأة، والحجاب، والنقاب... الخ وكأن مشاكل المسلمين كلها قد حُلت! فلا أحد يتحدث، مثلاً، عن حقوق المسلم الذى نص عليها الكتاب الكريم بكل وضوح: حقه فى الحياة، والحرية، والعدالة، والمساواة، وحرية التفكير والتعبير عنها بشتى الوسائل حقه فى الكلام والاجتماع، حقه فى حرمة المسكن والتنقل... الخ.

كما أن أحداً لا يذكر كيف أدت الديمقراطية اللبرالية إلى تقدم مذهل فى ميدان العلوم: طبيعية، وعسكرية، وكيميائية، ولا يشير إلى الانتصارات الهائلة فى ميدان غزو الفضاء، ولا الاتصالات، والكمبيوتر، والإنترنت، وفى ميدان الطب والعلاج والهندسة الوراثية، بل فى ميدان السياسة والاجتماع: الاعتراف بقيمة الفرد وكرامته وقدسيته وشعوره بحريته» وأن الدستور (عندهم) يعطيه بالفعل ضمانات تؤمنه ضد تعسف السلطة، ويمنحه حق التعبير عن نفسه، ومحاسبة حكومته دون عائق ويكفل له اختيار ممثليه دون تدخل سافر، وأن يسحب ممن يسيئون استغلال سلطتهم حتى لو كانوا فى أعلى قمم جهاز الدولة. . فضلاً عن عدم وجود رقابة حكومية على الصحف ومصادر المعلومات... الخ[1]. حتى أننا نستطيع أن نقول مرة أخرى أنه «. . فى الضمانات الفردية التى يمنحها الدستور للمواطن، وفى الإحساس بوجود «قانون» لابد من احترامه ـ قانون يسرى على الجميع، ولا يستثنى منه أحد. فى هذا نموذج يمكن أن يتعلم منه الإنسان العربى والحكومات العربية، الكثير. .»[2].

وإذا كانت هناك سلبيات ـ وهى موجودة وكثيرة ـ وجوانب سيئة كشفت عنها ممارسة الديمقراطية اللبرالية، فأن أحداً لا يلزمنا بنقلها إلى مجتمعنا، علينا فقط أن نأخذ الجوانب الإيجابية الحسنة التى يمكن أن نستفيد منها فى تطوير المجتمع، ونستبعد العناصر السلبية التى يمكن أن تهدمه. فإذا قلت لك مثلاً: «كن أسداً»

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا «العرب والنموذج الأمريكي» مكتبة مصر بالفجالة عام ١٩٩١ ص ٢٨ ـ ٢٩ .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٦ .

فأننى أريدك أن تكون شجاعاً، لا أن تكـون وحشاً، ولا أن يكون لك ذيل ومخالب وأنياب! .

فإذا قلنا أن «التلفزيون» فى الغرب يعرض أفلامـاً جنسية مخلة بالآداب العامة، أيكون من الضرورى فى هذه الحـالة أن نرفض فكرة التليفزيون جملة وتفـصيلاً؟ أم أننا نستطيع أن نتعلم الشيء الكثـير من هذا الجهاز الصغير ـ وهذا مـا يحدث فعلاً. ونستـبعد هذا الجانب الجـنسى الذى أصبح شغلنا الشـاغل. .؟! إذا وجدنا فى نظام التـعليم فى بلادنا بعض الثـغـرات، أنقوم بإصـلاحـها أم نقـول: أن علينا إغـلاق المدارس، والتـوقف عن تعليـم الصـغار والعـودة إلى نـظام الكتـاتيب، لأن بعض الطلاب قد تعلموا التدخين، وغيره، فى المدارس، ومن ثم سلكوا سلوكاً منحرفاً؟!

لقـد مُنى العرب بهـزيمة بشـعة فى يونيـو ١٩٦٧ لكن صوتاً واحـداً لم يرتفع مطالباً إلغاء الجيش، وتسريح الجنود والضباط لأنهم لم يتمكنوا من الانتصار (فذلك ضرب من الجنون) بل تعالت الأصوات مطالبة بإصلاح الخلل: سواء فى القيادة، أو طرق التدريب أو نوع السلاح!

وقل الشيء نفسه بالنسـبة للديمقراطية اللبـرالية. نعم قد تكون هناك أخطاء فى الممارسات، لكن علينا أن نضع فى ذهننا دائماً أمرين:

الأول: أنه ليست هناك صورة واحدة للديمـقراطية ينبغى تطبيقهـا حرفياً. وإنما هناك أسس عامة لا يختلف عليها اثنان، بل يؤكـدها حتى أصحاب الاتجاه المعارض للديمقراطية أنفسـهم.

الثـانى: أنه لابد أن توجد فى أى نظام بشرى، الكثـير من الأخطاء والثغرات التى ينبغى علينا إصـلاحها، والعـمل على علاجها، دون أن نعـمد إلى هدم النظام نفسه.

ولنتـذكـر فى النهـاية «أن خـيـر عـلاج لأخطاء الديمـقـراطيـة هو المزيد من الديمقراطية»! .

*****

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية:

(١) د. إبراهيم الدسوقى أباظة وزميله «تاريخ الفكر السياسى» ـ دار النجاح ـ بيروت عام ١٩٧٣ .

(٢) د. إبراهيم (زكريا) «برجسون» نوابغ الفكر الغربى رقم ٣ دار المعارف بمصر.

(٣) د. إبراهيم أبو الليل «المدخل إلى نظرية الحق والقانون» مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٦ .

(٤) ابن أبى الربيع «سلوك المالك فى تدبير الممالك» تحقيق الدكتور ناجى التكريتى ـ دار الأندلس بيروت ط٣ عام ١٩٨٣ .

(٥) أبو بكر محمد بن محمد الطرطوشى «سراج الملوك» المطبعة المصرية عام ١٣٨٩هـ.

(٦) أبو نصر الفارابى «كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات» د. فوزى مترى نجار ـ دار المشرق بيروت عام ١٩٩٣ .

(٧) أبو نصر الفارابى «كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة» قدّم له وعلّق عليه د، البير نصرى نادر ـ دار المشرق بيروت ط ٧ .

(٨) أبو نصر الفارابى «تحصيل السعادة» تحقيق جعفر آل ياسين ـ دارالأندلس للطباعة والنشر بيروت ط ٢ عام ١٩٨٣ .

(٩) أبو الحسن الماوردى «الأحكام السلطانية» الناشر مصطفى الحلبى بالقاهرة ط ٢ عام ١٩٦٦ .

(١٠) أبو عبـد الله بن الأزرق «بدائع السك فى طبـائع الملك» تحقـيق د. على سامى النشار ـ منشورات وزارة الإعلام العراقية عام ١٩٧٧ .

(١١) أحمد بن الداية «الفلـسفة السياسيـة عند العرب» تقديم وتحقـيق الدكتور عمر المالكى ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر عام ١٩٧١ .

(١٢) د. أحمد شلبى «السياسة فى الفكر الإسلامى» ط ٦ مكتبة النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٩١ .

(١٣) أحمد عبد القادر الجمال «مقدمة فى أصـول النظم الاجتماعية والسياسية» مكتبة النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٥٨ .

(١٤) أحمـد أمين «ضحى الإسـلام» فى ثلاثة أجزاء ـ مكتـبة النهضـة المصرية بالقاهرة ط٦ عام ١٩٥٦ .

(١٥) أحـمد فـؤاد الأهوانى «أفـلاطون» نوابغ الفكر الغـربى عـدد رقم ٥ دار المعارف بالقاهرة.

(١٦) أفلاطون «الجـمهوريـة» دراسة وترجمـة د. فؤاد زكريا ـ الهـيئـة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة عام ١٩٨٥ .

(١٧) المسعودى «مروج الذهب» ٤ أجزاء تحقيق محـمد محيى الدين عبد الحميد ـ المكتبة الإسلامية بيروت.

(١٨) إمام عـبد الفتـاح إمام «توماس هوبز: فـيلسوف العقـلانية» دار الثقـافة بالقاهرة ط١ ـ دار التنوير بيروت ط ٢ عام ١٩٨٥ .

(١٩) إمام عـبد الفـتاح إمـام «الطاغية: دراسـة فلسفـية صـور من الاستـبداد السياسى» الطبعة الثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

(٢٠) د. إمام عبد الفتاح إمام «المنهج الجدلى عند هـيجل» الطبعة الثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٢١) د. إمام عبد الفتاح إمام «أفكار. . ومـواقف» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٢٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «الإجماع ما له وما عليه» مجلة سطور عدد ٩ أغسطس ١٩٩٧ .

(٢٣) د. إمام عبد الفتاح إمام «مسيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية» دار زويل بالقاهرة عام ١٩٦٩ .

(٢٥) برندر (جيفرى) «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ ومراجع د. عبد الغفار مكاوى عالم المعرفة عدد ١٧٣ ط ١ . مكتبة مدبولى ط ٢ . عام ١٩٩٦ .

(٢٦) باركر (سيرارنست) «النظرية السياسية عند اليونان» فى جزئين ترجمة لويس اسكندر، ومراجعة د. محمد سليم سالم مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٦ .

(٢٧) بدوى (د. عبد الرحمن) «مؤلفات الغزالى» المجلس الأعلى للآداب والفنون بالقاهرة عام ١٩٦٦ .

(٢٨) بدوى (د. عبد الرحمن) «الأخلاق عند كانط» وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ .

(٢٩) بدوى (د. ثروت) «النظم السياسية» دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٨٦ .

(٣٠) بدوى (د. ثروت) «أحوال الفكر السياسى» دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٦ .

(٣١) برستد (هنرى): «فجر الضمير» ترجمة د. سليم حسن مراجعة على أدهم ـ مكتبة مصر بالقاهرة.

(٣٢) د. بطرس غالى «المدخل فى عالم السياسة» مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٩٠ .

(٣٣) توشار (جان) «تاريخ الفكر السياسى» ترجمة د. على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت عام ١٩٨٣ .

(٣٤) د. حورية توفيق مجاهد «الفكر السيـاسى من أفلاطون إلى محمد عبده» مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ عام ١٩٩٢ .

(٣٥) خيرى حـماد «مطارحات ماكيافيليى» دار الافاق الجديدة ببـيروت عام ١٩٨٢ .

(٣٦) جون ديوى «الحـرية والثقافة» ترجـمة أمين مرسى قنديل «مكتـبة الأنجلو المصرية عام ١٩٩٥ .

(٣٧) د. حسن كيره «المـدخل إلى القانون» دار النهضة العربية للطبـاعة والنشر عام ١٩٦٧ .

(٣٨) ديفيد بنيام «مدخل إلى الديمقـراطية» ترجمة أحدم رمز، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق عام ١٩٩٧ .

(٣٩) ديورانت (ول): «قصة الحضارة ـ الترجمة العربية فى ٤٢ مجلداً ترجمها د. زكى نجيب محمود والأستاذ محمد بدران، وعدد كبير من المترجمين، نشرتها فى مجموعة كاملة دار الجيل للطبع والنشر ـ بيروت.

(٤٠) رسل (برتراند) «حكمة الغرب» فى جزأين ترجـمة د. فؤاد زكريا سلسلة عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٣ .

(٤١) رانكه (هرمان) «مصر والحياة المصرية القديمة» ترجمة عبد المنعم أبو بكر.

(٤٢) رودلف ميـتس «الفلسفة الإنجليزية فى مـائة عام» ترجمة د. فـؤاد زكريا ومراجـعة د. زكى نجيب مـحمود فى مـجلدين. دار النهضـة العربية بالقـاهرة عام ١٩٦٣ .

(٤٣) د. زكى نجيب محمود «. . والثورة على الأبواب» الأنجلو المصرية ـ وقد عاد طباعتها تحت اسم «الكوميديا الأرضية» وأصدرتها دار الشروق بالقاهرة .

(٤٤) د. زكى نجيب محمود «فى تحديث الثقـافة العربية» دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٧ .

(٤٥) د. زكى نجيب محـمود «حـياة الفكر فى العـالم الجديد» دار الشـروق بالقاهرة .

وقبل أن نجيب، دعني أروى قصة أخرى رواها لي أحد القضاة المصريين، قال: وقف أمامى ذات يوم متهم رث الثياب بالغ البؤس، وكانت تهمته أنه هبط أحد الحقول وسرق بعض كيزان الذرة، فلما واجهته بالتهمة أجاب بصراحة ووضوح: «نعم فعلت ذلك، لقد كنت أتضور جوعاً، فأخذت بعضاً من كيزان الذرة أسد بها رمقى» . واستمر القاضى يقول: «لقد كنتُ أشعر بتعاطف معه، وأرثى لحاله، لكنى مع ذلك حكمتُ عليه بالسجن ثلاثة أشهر، فهذا هو القانون!». وربما تساءل القارىء: أهذا عدل؟ ونجيب: نعم، العدل هو تطبيق القانون على جميع الناس وفى كل الحالات على قدم المساواة. ولكن ألا يلجأ القاضى إلى ضميره، إلى مشاعره والجوانب الإنسانية فيه؟ والجواب «كلا فقد جاء إلى المحكمة ليطبق القانون لا أن يحتكم إلى ضميره الأخلاقى ليحكم به بين الناس. أنه يمكن أن يلجأ إلى ضميره ليسأله: هل كنتُ موفقاً فى تطبيقى للقانون، فلم أحابى أحدا أو أجامل متهماً لأنه من قريتى أو محافظتى أو ملّتى؟! وباختصار لا ينبغى أن نستخدم لفظ «العدل» بمعناه الأخلاقى فيفسره كل فرد على هواه أو حسب ما يمليه عليه «ضميره» فهذه هى الفوضى بعينها. قد يقال لكن ماذا لو كان القانون جائراً؟ الجواب: أن نطالب بإعادته إلى السلطة التشريعية للنظر فى أمره فتعدّله أو تلغيه أن اقتنعت بجوره.

ومن هنا نستطيع أن نجيب عن سوء الفهم السابق فنقول أنه لا تعارض بين الموقفين: فالنص القرآنى أن نحكم بين الناس بالعدل واجب النفاذ. لكن السؤال كيف نطبق العدل، ما هى الوسيلة إلى تنفيذه؟ الجواب: لابد أن يتحول العدل إلى مجموعة من القوانين تنطبق على جميع أفراد المجتمع من أدناهم إلى أعلاهم على حد سواء، وإلا يترك العدل لأخلاق القاضى يفسره كما يشاء! ومن هنا فقد أخطأت «أنتيجونا» فى عصيانها للقوانين، وانصياعها لمبادىء الأخلاق، فى حين أصاب سقراط الذى حُكم عليه بالإعدام ظلماً، ورفض الهرب من السجن قائلاً: «أن علينا أن نطيع قوانين المدينة حتى ولو كانت جائرة!»[1].

(١) ناقشنا هذه الموضوعات بشيء من التفصيل في كتابنا: «أفكار.. ومواقف» مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ . انظر مثلاً «انتيجونا تطرح المشكلة» ص ٤٥٩ وما بعدها. و«القضاة القتلة» ص ٤٦٤ وما بعدها.

(٥٨) د. عصمت سيف الدولة «الاستبداد الديمقراطى» دار المستقبل بالقاهرة.

(٥٩) د. فاروق مصطفى إسماعيل «الأنثروبولوجيا الثقافية» دار المعرفة بالإسكندرية جزآن عام ١٩٨٤ .

(٦٠) د. عبد الواحد وافى: «المدينة الفاضلة للفارابى» مكتبة عكاظ ـ السعودية ط ٢ عام ١٩٨٤ .

(٦١) د. فؤاد زكريا «العرب والنموذج الأمريكى» مكتبة مصر بالفجالة بالقاهرة عام ١٩٩١ .

(٦٢) فؤاد شبل «حكمة الصين» جزآن ـ دار المعارف بمصر.

(٦٣) د. فتحية البراوى «تطور الفكر السياسى فى الإسلام» دراسة مقارنة «دار المعارف بمصر عام ١٩٨٢ .

(٦٥) فيشر (هـ . أ. ل.) «تاريخ أوربا فى العصر الحديث «ترجمة أحمد نجيب هاشم، وديع الضبع ـ دار المعارف بمصر عام ١٩٤٦ .

(٦٦) كسيرر (آرنست): «الدولة والأسطورة» ترجمة د. أحمد حمدى محمود الهيئة المصرية بالقاهرة ١٩٧٥ .

(٦٧) لوك (جون): «فى الحكم المدنى» ترجمة د. ماجد فخرى ـ اللجنة الدولية لترجمة الروائع ـ بيروت عام ١٩٥٩ .

(٦٨) ماركيوز (هربرت): «العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية» ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة ـ القاهرة عام ١٩٧٠ .

(٦٩) ماكيند (روبرت): «تكوين الدولة» ترجمة د.حسن صعب ـ دار العلم للملايين ـ بيروت عام ١٩٨٤ .

(٧٠) محمد مختار الزقزوقى: «نيقولا ماكيافللى» مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٨٥ .

(٧١) د. محمد ضياء الدين الريس: «النظريات السياسية الإسلامية» مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٢ .

(٧٢) محمد فاروق النبهان: «نظام الحكم فى الإسلام» مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٨٧ .

(٧٣) د. محمد كامل ليلة: «النظم السياسية : الدولة والحكومة» دار النشر العربى بالقاهرة.

(٧٤) د. محمد مهدى محفوظ: «اتجاهات الفكر السياسى فى العصر الحديث» المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر ـ بيروت عام ١٩٩٠ .

(٧٥) د. محمد أنس قاسم جعفر: «النظم السياسية والقانون الدستورى» دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٩٩ .

(٧٦) د. محمود عاطف البنا: «الوسيط فى النظم السياسية» دار الفكر العربى بالقاهرة عام ١٩٨٨ .

(٧٧) د. محمد يوسف مرسى: «نظام الحكم فى الإسلام» دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة.

(٧٨) د. ملحم قربات: «قضايا الفكر السياسى: العدالة» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت عام ١٩٩٢ .

(٧٩) د. مصطفى الخشاب: «تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية» لجنة البيان العربى القاهرة عام ١٩٥٣ .

(٨٠) مونتسيكو: «روح الشرائع» جزآن، ترجمة عادل زعيتر ـ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٣ .

(٨١) د. نعمان الخطيب: «الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصر» دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٣ .

(٨٢) هيجل: «فلسفة التاريخ» ١ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعه د. فؤاد زكريا العدد ١ المكتبة الهيجلية دار التنوير بيروت.

(٨٣) هيجل: «فلسفة التاريخ» ٢ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعه د. محمود حمدى زقزوق عدد ٧ من المكتبة الهيجلية ـ دار التنوير بيروت.

(٨٤) هيجل: «أصول فلسفة الحق»ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٨٥) هيجل: «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

قواميس ودوائر معارف :ـ

١ ـ موسوعة العلوم السياسية ـ مجلدان ـ جامعة الكويت عام ١٩٩٤ .

٢ ـ موسوعة السياسة ـ بإشراف عبد الوهاب الكيالى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر فى سبعة مجلدات.

٣ ـ موسوعة العالم وليم لانجر ـ أشرف على الترجمة د. محمد مصطفى زيادة ـ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٦٣ .

٤ ـ لسان العرب لابن منظور ـ أحد عشر مجلداً ـ دار المعارف بمصر.

٥ ـ موسوعة المورد العربية ـ مجلدان ـ دار العلم للملايين ـ بيروت عام ١٩٩٠ .

ثانياً:- المراجع الأجنبية:

(1) Ash Wiliam : Morals and Politics: The Ethics of Revolution, Routledge & Kegan Paul, 1997.

(2) Aristotle: "The Complete Works Two Vols, Ed. By Barnes, Princeton Press, N.T. 1985.

(3) Bluhm, William: "Theories of Political System "Prenceton - Hall, 1971.

(4) Cranston (Maurice): "Introduction to Social Contract" Penguin Books.

(5) De Toquville (Alexis): "Democracy in America: Oxford, 1966.

(6) Ebenstein, William: "Great Political Thinkers" Oxford, 1997.

(7) Fukuyama (F.): "The End of The History and The Last Man" The Free Press 1993.

(8) Goldwin, A. Robert: "John Locke" in History of Plitical Philosophy" Ed. by Leo Strauss.

(9) Hobbes (Thomas) Leviathan Ed. By M. Oakshott, Oxford, 1946.

(10) Hobbes (Thomas) De Cive: "Man and Citizen" Ed. By Bernard Gert, Humanities Press, 1972.

(11) Hoffding, H. :"A History of Modern Philosophy" Two Vols. Eng. Trans. By R.E. meyer, Macmillan, 1920.

(12) Kelsen (Hans): "General Theory of Law and State" Trans By A. Wedbery N.Y. Russell & Russell, 1961.

(13) Locke (John) Two Treatises of Government (Every man's Library 1981.

(14) Lee Cameron McDonald: "Western Plitical Theory: From The Origins to The Presant" - Harcout, N. Y. 1968.

(15) Machiavelli. (N.): "The Prince" Eng. Trans. By W.K. Marriott (Every man's Library).

(16) Pennock (Roland): "Democratic Political Theory" Princeton University Press, N.Y. 1979.

(17) Peters (R.): "Thomas hobbes" Greenwood, Press, 1950.

(18) Spencer (H) Evolution in Culture and Society" Ed. By Sanslay Anderson, 1971.

(19) Strauss (Leo) Ed History of Ploitical Philosophy" Chicago, 1987.

(20) Strauss (Leo) : "City and Man" University of Chicago, 1964.
(21) Warrender (H.) "The Political Philosophy of Thomas Hobbes" Oxford, 1957.

قواميس ودوائر معارف :ـ

1 - The Encyclopedia of philosophy 8 vols., ed. Paul Edwards. Macmillan, 1967.
2 - Great Books of the Western World.. The GREAT Ideas: 11. Vol. 3 ed. Robert Maynard Hutchins Carl: Tyrarny).
3 - The Blackwell, Encyclopedia of Plitical Thought - Oxford Blackwell.
4 - Dicitionary of The History of The Ideas: Studied of Selected Pivotal Ideas, Vol. 11 (Democray), ch, Scribner's Sons. N.Y. 1973.
5 - Scruton, Roger: Dictionary of Political Thought. MacMillan 1982.
6 - Dictionary of Modern Thought. Ed. By A Bullock - Fontana Press 1977.
7 - Encycolpeida Americanan.
8 - Encycolpeida Britannica

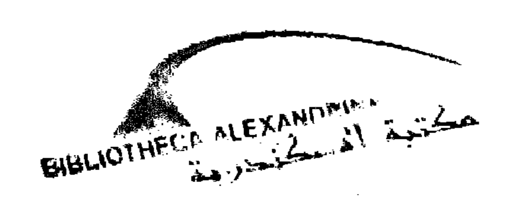
المحتويـات

الموضوع — الصفحة

تنفيذ وطباعة: Stampa

11 ميدان سفنكس - المهندسين

تليفون: 3448824 - 3034408



هــذا الـكـتـاب

هذا الكتاب يجئ ليكمل مسيرة طويلة، كان قد بدأها شقيق له منذ نحو تسع سنوات، وأعنى به كتاب« الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى » الذى جعلناه معولاً نهدم به عائلة كريهة غير كريمة هى « عائلة الطغيان » فمثل بذلك الجانب السلبى فى هذه المسيرة الشاقة. أما كتابنا الحالى « الأخلاق والسياسة: دراسة فى فلسفة الحكم » فهو يعبر عن الجانب الإيجابى الذى نحاول ان نتلمس فيه قواعد البناء السياسى الجيد الذى يتيح خلق « الشخصية الإنسانية المتكاملة للمواطن العربى » : شخصية المتدين الحق لا الزائف ولا المدّعى، صاحب الخلق القويم الذى لا ينافق ولا يكذب. الذى يحافظ على حقوق الآخرين ويرعى مصالحهم، ولا يكون « أنانياً » ولا « نرجسياً » لا هَمّ له فى هذه الدنيا سوى ذاته.

ولعل أول خطوة ينبغى أن نخطوها هى ان نفهم فهما سليماً ماذا يعنى نظام الحكم؟ وكيف يكون البناء قوياً وراسخاً لا تزعزه عواصف الفتن، ولا أعاصير الانقلابات العسكرية، ولا تيارات العصبيات البغيضة. وهذا البناء السياسى الراسخ هو الذى يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه، ويكون فيه السيد « صاحب السلطة » فلا يفرض عليه قانون، ولا تشريع لم يشارك فيه، بل يقوم هو نفسه بسن القوانين والنظم والقواعد والتشريعات التى يطيعها ويخضع لها سلوكه فيكون بذلك حراً حرية حقيقية لأن الحرية الحقة لا تعنى الانفلات من القوانين، أو الخروج على القواعد والنظم،



EL 24.00